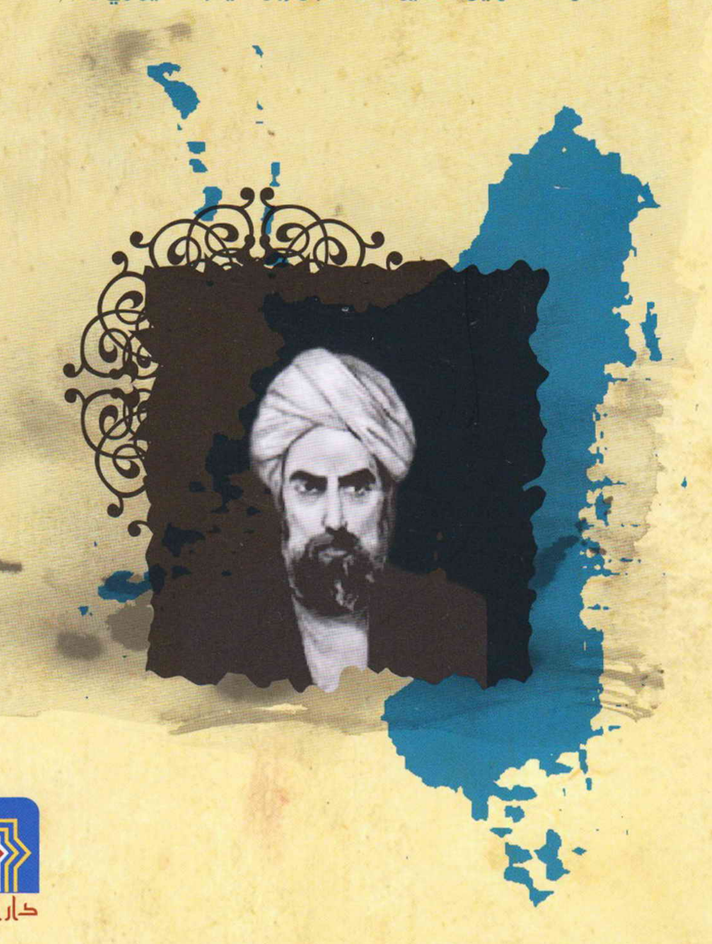
بقلم: سماحة الشيخ
محمد المرهون

نهاية الآمال في شرح رسالة خلق الأعمال

لصدر المتألهين الشيخ محمد بن إبراهيم الشيرازي رحمه الله



نهاية الآمال
في شرح
رسالة خلق الأعمال



نهاية الآمال
في شرح
رسالة خلق الأعمال

لصدر المتألهين

الشيخ محمد بن إبراهيم الشيرازي رحمه الله

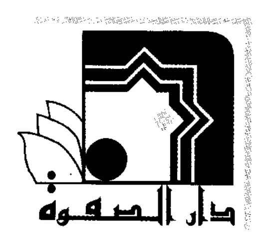
بقلم

سماحة الشيخ محمد المرهون



جميع الحقوق محفوظة للناشر

الطبعة الأولى
١٤٣٢هـ / ٢٠١١م



ISBN: 978-9953-545-72-1

دار الصفوة للطباعة والنشر والتوزيع
بيروت - بئر العبد - خلف محطة دياب - ص.ب: 25/91 الغبيري
فاكس: 00 29 55 (9611+) - هاتف: 42 49 27 (9611+) - 49 01 80 03
E-mail: dar_asafwa@hotmail.com



مقدمة الشارح



بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على محمد وآله الطاهرين، واللعن الدائم على أعدائهم أجمعين من الأولين والآخرين، إلى قيام يوم الدين.

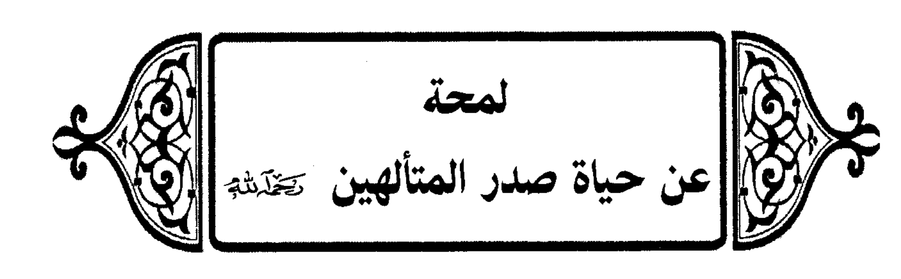
وبعد:

يقول العبد الراجي عفو ربه محمد بن منصور بن محمد بن عبد المحسن المرهون الأحسائي ـ بصره الله عيوب نفسه ـ: إن هذا المختصر شرح لرسالة خلق الأعمال، لمجدد الفلسفة الإسلامية صدر المتألهين الشيخ الكبير محمد بن إبراهيم الشيرازي رحمه الله، الشهير بصدر الدين وملا صدرا، وقد أخذناها من كتاب باسم (مجموعة رسائل فلسفية لصدر الدين محمد الشيرازي).

أسأل الله تبارك وتعالى أن يتغمده بواسع رحمته، وأن يسكنه فسيح جنانه، وأن يتقبل منا هذا القليل، إنه من وراء القصد وعليه التوكل.

محمد المرهون

الأحساء ١٠/ رجب/ ١٤٣٠هـ



لمحة عن حياة صدر المتألهين رحمه الله

الكلام عن هذه الشخصية الفذة يطول كثيراً إلا أننا نقتصر على بعض ما قاله العلامة الشيخ جعفر السبحاني في كتابه القيم (صدر المتألهين مؤسس الحكمة المتعالية) حيث جاء فيها:

هو صدر الدين محمد ابن إبراهيم ابن يحيى الشيرازي، ولد عام ٩٧٩ هجري، وكان والده إبراهيم بن يحيى المعروف بالقوامي، أحد وزراء العهد الصفوي، وترعرع في بيت ساده العلم والوعي.

يصف السيد المدني في سلافته: بأنه كان عالم أهل زمانه في الحكمة، متقناً لجميع الفنون.

ويقول صاحب الروضات: كان فائقاً على من تقدمه من الحكماء الباذخين والعلماء الراسخين، إلى زمان مولانا نصير

الدين الطوسي، منقحاً أساس الإشراق والمشاء بما لا مزيد عليه.

هذه الكلمات وما قيل في حقه كلمات قاصرة عن تبيين مكانته، وألطف كلمت قيلت في حقه ما نقل عن الحكيم المتأهل الشيخ محمد حسين الأصفهاني (١٢٩٦ ـ ١٣٦١ هـ) أنه قال: لو أعلم أحداً يفهم أسرار كتاب الأسفار لشددت إليه الرحال للتلمذة عليه، وإن كان في أقصى الديار.

وزاد عليه الشيخ المظفر في مقدمته على هذه الكلمة بأن أستاذه يريد أن يفتخر أنه وحده بلغ درجة فهم أسراره، أو أنه بلغ درجة من المعرفة أدرك فيها عجره عن اكتناه مقاصده العالية.

وأضاف: إني من المؤمنين بأن صدر المتألهين أحد أقطاب في الدورة الإسلامية: هو والمعلم الثاني أبو نصر الفارابي (المتوفى ٣٣٩ هـ)، والشيخ الرئيس ابن سينا (٣٧٣ ـ ٤٢٧ هـ)، والمحقق نصير الدين الطوسي (٥٩٧ ـ ٦٧٢هـ)، هؤلاء في الرعيل الأول وهم الأصول للفلسفة، وصاحبنا خاتمهم والشارح لآرائهم، والمروج لطريقتهم، والأستاذ الأكبر لفنهم.

ولولا خوف المغالاة لقلت هو الأول في الرتبة في العلمية، لا سيما في المكاشفة في العرفان.

أقول: هذه هي الكلمات التي ذكرها الأساطين في ترجمة صدر المتألهين، والذي انكشف لي طول ممارستي لدراسة كتبه والإمعان فيها أنه كان يتميز بأمور، أوضحها:

أولاً: إنه لم يكن فيلسوفاً ناقلاً للأفكار، بل كان محققاً لها. كاشفاً الشبهات عن وجهها، ومؤسساً لأصول كان لها دور عظيم في تحول الفلسفة الإسلامية تحولاً جذرياً، لها تأثير في المعارف والعقائد.

ثانياً: إن أفكاره وكتبه صارت محوراً للدراسة والبحث في المعاهد العلمية، ما يربو على ثلاثة قرون، وقد عكف على دراستها أساتذة الفلسفة دراسة وتمحيصاً.

ثالثاً: إن من أعقبه من فطاحل الحكماء الذين يعدون في الرعيل الأول كلهم عيال على فلاسفته في أفكارهم وتحقيقاتهم، نظراء:

١ ـ المولى المحقق ملا محمد صادق الأردستاني (المتوفى ١١١٣ هـ).

٢ ـ المحقق ملا إسماعيل الخواجوي (المتوفى ١١٣٧هـ).

٣ ـ السيد محمد البيد آبادي (المتوفى ١١٤٧هـ).

٤ ـ الشيخ محمد رضا القمشئي (المتوفى ١٢٤١هـ).

٥ ـ الفيلسوف الكبير ملا علي النوري (المتوفى ١٢٤٦هـ).

٦ ـ المحقق ملا هادي السبزواري (١٢١٢ ـ١٢٨٩ هـ).

٧ ـ المدرس الكبير علي المدرس (١٢٣٤ ـ ١٣٠٧هـ).

٨ ـ السيد أبو الحسن جلوة (١٢٣٨ ـ ١٣١٤هـ).

إلى غير ذلك من كبار أساتذة الفلسفة، الذين تخرجوا على يد العلمين الأخيرين أخيرهم لا آخرهم أستاذنا الكبير السيد محمد حسين الطباطبائي (١٣٢١ ـ ١٤٠٢هـ)، الذي تتلمذ على السيد البادكوبي (١٢٩٣ ـ ١٣٨٧هـ)، وهو من أبرز تلاميذ السيد أبو الحسن جلوة، فهؤلاء هم الذين حملوا أفكار صدر المتألهين وقرروها بأحسن ما يمكن، ولا تجد هذه الميزات الثلاث عند أحد غيره.

رابعاً: إنه جمع ما عليه الإشراقيون من أنه لا يصل الإنسان إلى الحقائق إلا عن طريق الرياضة والتصفية والشهود، وما عليه المشاؤون من أن اقتناص الحقائق رهن الدراسة والتحقيق، فصار المؤلف يجمع بين الأسلوبين، ويصر على أن الأقيسة والمقدمات المنطقية توصل الإنسان إلى ما يوصله إليه تجريد النفس عن شهواتها ولذاتها، وتخلصها من أدران الدنيا وأوساخها.

فالسبيلان ينتهيان إلى هدف واحد، والفرق بينهما كالفرق بين من يسمع وصف الحلاوة وبين من يذوقها، ويندد بمن يكرس اهتمامه على أحد دون الآخر، ويقول في هذا الصدد:

«ولا تشتغل بترهات عوام الصوفية من الجهلة، ولا تركن إلى أقاويل المتفلسفة جملة، فإنها فتنة مضلة، وللأقدام عن جادة الصواب مزلة، وهم الذين إذا جاءتهم رسلهم بالبينات فرحوا بما عندهم من العلم، وحاق بهم ما كانوا به يستهزئون، وقانا الله وإياك شر هاتين الطائفين، ولا جمع الله بيننا وبينهم طرفة عين أبداً»[1].

ولأجل أن الميزة الرابعة هي المهمة في الوقوف على ما بذله مؤلفنا في هذا المضمار، نتكلم حولها بإسهاب فنقول: صاغ صدر المتألهين أسساً جديدة في الفلسفة الإسلامية، ووضع حجر الزاوية لها وأسماها بالحكمة المتعالية، وصارت فيما بعد محوراً للدراسات الفلسفية في الجامعات العلمية، فعكف رواد العلم وعشاق الحقيقة عليها.

صب سيدنا المؤسس اهتمامه بتحليل المباحث الهامة وشرحها، وعطف نظره إلى القواعد العامة الجارية في نظام الوجود، من غير أن يختص بموجود دون آخر، فدقق النظر في بابها الخاص، أعني الفن الأعلى، كما إنه بحث بحثاً وافياً الإلهيات وأتقنها أي إتقان.

وقد استعان رحمه الله فيما أحدث من أصول جديدة للفلسفة

---

(١) الأسفار: المقدمة: ج١/ ١٢.

وفيما جاء من المنهج الجديد والتفكير الحديث، بما وصل إليه من الأغارقة الأقدمين، لا سيما أفلاطون وأرسطو ونظرائهما، وضم إلى تلك الأنظار الجليلة ما استفاده من أساتذة الشرق وفلاسفتهم، مما جادت بها قرائحهم ونشرتها أقلامهم، إلى منتصف القرن الحادي عشر الهجري.

لا شك أنه لاحظ وتأمل فيما كتبه فطاحل المشائيين والإشراقيين، وما جاد به ذوق العرفاء الشامخين، فجاء مبدعاً خامره كثير من التجديد والابتكار، وأعانه في ذلك فطنته المتوقدة وذكاؤه الملتهب.

ومن إبداعاته أنه جاء بنظام متكامل في المسائل الفلسفية، فقدم ما حقه التقديم وأخر ما حقه التأخير، فأصبحت المسائل الفلسفية كالمسائل الرياضية في ترتيبها المنطقي.

نهض بهذا العبء الثقيل ولا نصير له سوى براعته وهمته القعساء، وعقله الكبير وقلبه البصير، ولذلك جاء مهبطاً للعلوم والمعارف، وصار بذلك بطلاً مقداماً في تلك الميادين.

ولقد توفق رحمه الله كل التوفيق في الجمع بين آراء أفلاطون (مؤسس مدرسة الإشراق) وتلميذه أرسطو (مبتكر منهج المشائين)، وكان الأول من المعلِّمَين داعياً إلى تهذيب النفس وتصفية الباطن، قائلاً بأن الطريق الوحيد إلى اقتناص شوارد

الحقائق، واكتشاف دقائق الكون هو هذا المنهج لا غير، قائلاً بأن الدليل للوصول إلى الحقائق المكنونة والدقائق المجهولة هو التفكير والاستدلال والبرهنة الصحيحة.

ولم يزل التشاجر قائماً على قدم وساق بين العلمين وأتباعهما في اليونان والاسكندرية وأوروبا في القرون الوسطى، إلى أنِ سرى هذا الاختلاف إلى الفلاسفة الإسلاميين، وهم بين مشائي لا يقيم للإشراق وزناً، وإشراقي لا يجنح إلى فلسفة المشاء.

وقد قضى الحكيم الشيرازي على هذا التشاجر والنقاش، الذي شغل بال العديد من فلاسفة الإغريق والمسلمين طوال هذه القرون، فطوى بأفكاره وأسلوبه صفحة هذا الجدل العقيم، ومن كان له إلمام بأساسه الرصين يعرف كيف ختم هذا المبتكر الفذ تلك المشاجرات، وكيف ألغى بالأصول المحررة تقابل المسلكين وتضاربهما، بحيث لا يكاد يصح بعد هذه الأصول أن يعد أحدهما مقابلاً للآخر.

وقصارى القول: إنه قد حاز قصب السبق في ميدان الابتكار، فجاء بأفكار عالية جديدة على عهده، لا توجد في زبر الأولين وفي خواطر الآخرين، وضم إلى تلك الأنظار نتائج جهود عظماء الفلسفة، وخلاصة دروسهم العالية، ومحاضراتهم

القيمة، ولباب مجاهداتهم طوال القرون الثمانية، منذ ظهور الفلسفة في البيئات الإسلامية إلى عصر المؤسس.

مراحل أطوار حياته:

لقد طوى فيلسوفنا الفذ حياته في مراحل ثلاث:

مرحلة تلقي المعارف الإلهية، ومرحلة تهذيب النفس وتزكيتها، ومرحلة التأليف والتصنيف.

هذه هي المراحل التي اجتازها مترجمنا، ويظهر ذلك من الإمعان فيما كتبه في مقدمة الأسفار، فإنه (قدس الله سره) لما كان يعتقد بأن تحصيل المعارف ليس رهن مدارستها فحسب بل إن تهذيب النفس سبيل آخر لتهيئة الإنسان لإفاضة المعارف الإلهية، على قلبه، فلذلك طوى المرحلتين، فلما اكتملت لديه أدوات المعرفة انصرف إلى التأليف والتصنيف، وما وقف عليه عن طريق المدارسة وما أفيض عليه من المعارف في قالب التأليف والتصنيف.

ويشير إلى المرحلة الأولى بقوله:

ثم إني قد صرفت قوتي في سالف الزمان منذ أول الحداثة والريعان، في الفلسفة الإلهية، بمقدار ما أوتيت من المقدور، وبلغ إليه قسطي من السعي الموفور، واقتفيت آثار الحكماء السابقين والفضلاء اللاحقين، مقتبساً من نتائج خواطرهم

وأنظارهم، مستفيداً من أبكار ضمائرهم وأسرارهم، وحصلت ما وجدته في كتب اليونانيين والرؤساء المعلمين، تحصيلاً يختار اللباب من كل باب، ويجتاز عن التطويل والإطناب، مجتنباً في ذلك طول الأمل مع قصر العمل، معرضاً عن إسهاب الجدل مع اقتراب الساعة والأجل، طلباً للجاه الوهمي، وتشوقاً إلى الترأس الخيالي، من غير أن يظفر من الحكمة بطائل، أو يرجع البحث إلى حاصل[1].

ثم إنه وقف في برهة من عمره على خطئه في هذه المرحلة، مع أن هذه العلوم من دون أن تتزامن مع تهذيب النفس لا تسمن ولا تغني من جوع.

يقول في حق نفسه: وإني لأستغفر الله كثيراً مما ضيّعت شطراً من عمري، في تتبع آراء المتفلسفة والمجادلين من أهل الكلام، وتدقيقاتهم وتعلّم جربزتهم في القول وتفننهم في البحث، حتى تبين في آخر الأمر بنور الله الإيمان وتأييد الله المنان أن قياسهم عقيم وصراطهم غير مستقيم[2].

وفي معرض كلامه عن المرحلة الثانية ـ بعد الشكوى من طائفة كانت تضمر له العداء ـ يقول: فألجأني خمود الفطنة

(١) الأسفار: ج١ ص٤.
(٢) الأسفار: المقدمة: ١/١١.

وجمود الطبيعة، لمعاداة الزمان وعدم مساعدة الدوران، إلى أن انزويت في بعض نواحي الديار، واستترت بالخمول والانكسار، منقطع الآمال، متوفراً على فرض أُؤديه، وتفريط في جنب الله أسعى في تلافيه، لا على درس أُلقيه، أو تأليف أتصرف فيه، إذ التصرف في العلوم والصناعات، وإفادة المباحث ودفع المعضلات، وتبين المقاصد ورفع المشكلات، مما يحتاج إلى تصفية الفكر، وتهذيب الخيال عما يوجب الملال والاختلال، واستقامة الأوضاع والأحوال مع فراغ البال، ومن أين تحصل للإنسان مع هذه المكاره التي يسمع ويرى من أهل الزمان، ويشاهد مما يكب عليه في هذه الأوان[١].

وفي معرض كلامه عن المرحلة الثالثة يقول: فلما بقيت على هذا الحال من الاستتار والانزواء والخمول والاعتزال زماناً مديداً وأمداً بعيداً، اشتعلت نفسي لطول المجاهدات اشتعالاً نورياً، والتهب قلبي بكثرة الرياضات التهاباً قوياً، ففاضت عليها أنوار الملكوت، وحلت بها خبايا الجبروت، ولحقتها الأضواء الأحدية، وتداركتها الألطاف الإلهية، فاطلعتُ على أسرار لم أكن أطلع عليها إلى الآن، وانكشفت لي رموز لم تكن منكشفة هذه الانكشاف من البرهان ـ إلى أن قال: ـ فبلغ الكتاب أجله

(١) الأسفار: المقدمة: ١/٦.

وأراد الله تقديمه، وقد كان أجّله، فأظهره في الوقت الذي قدّره، وأبرزه على من له يسّره، فرأيت إخراجه من القوة إلى الفعل والتكميل، وإبرازه من الخفاء إلى الوجود والتفصيل، فأعملت فيه فكري، وجمعت على ضم شوارده أمري، وسألت الله تعالى أن يشد أزري ويحط بكرمه وزري ويشرح لإتمامه صدري، فنهضتْ عزيمتي بعد ما كانت قاعدة، وهبّت غبّ ما كانت راكدة، واهتز الخامد من نشاطي، وتموج الجامد من انبساطي، وقلت لنفسي هذا أوان الاهتمام والشروع، وذكر أصول يستنبط منها الفروع، وتحلية الأسماع بجواهر المعاني الفائقة، وإبراز الحق في صورته المعجبة الرائقة، فصنفت كتاباً إلهياً للسالكين المشتغلين بتحصيل الكمال، وأبرزت حكمة ربانية للطالبين لأسرار حضرة ذي الجمال والجلال[1].

مؤلفاته:

وقد ترك صدر المتألهين تراثاً علمياً في حقل الفلسفة والعرفان والتفسير وشرح الحديث، ما ينيف على ٣٣ كتاباً، غير أنا نشير إلى ما هو المهم:

١ ـ الأسفار الأربعة.

(١) الأسفار: المقدمة: ١/ ٨ ـ ٩.

٢ ـ المبدأ والمعاد.

٣ ـ الشواهد الربوبية في المناهج السلوكية. لخص فيه آراءه في المسائل الحكمية.

٤ ـ المشاعر. وفيه حصيلة ما أسسه من الأصول والفلسفة.

٥ ـ الحكمة العرشية. على الطريقة العرفانية.

٦ ـ أسرار الآيات وأنوار البينات.

٧ ـ شرح الهداية الأثيرية.

٨ ـ شرح إلهيات الشفاء.

٩ ـ رسالة الحدوث.

١٠ ـ كتاب مفاتيح الغيب، طبع مع شرح أصول الكافي.

مشايخه:

لم يكتب التاريخ كثيراً عن أساتذته، لكن أجمع العلماء على أنه تتلمذ على هؤلاء الجهابذة:

١ ـ الشيخ البهائي (في العلوم النقلية). وقد أجازه في الرواية.

٢ ـ المحقق الكبير السيد محمد الداماد (في العلوم العقلية). وقد أجازه في الرواية.

٣ ـ الحكيم الإلهي المير فندرسكي (في العلوم العقلية).

تلامذته:

نذكر أبرز تلامذته:

١ ـ صهره المحقق الكبير محمد ابن المرتضى المعروف بالمحسن الفيض الكاشاني. صاحب كتاب الصافي في تفسير القرآن الكريم والوافي وغيرهما من الكتب القيمة.

٢ ـ صهره الحكيم الإلهي الكبير المولى عبد الرزاق اللاهيجي. صاحب الشوارق.

وفاته:

المعروف أنه توفي بالبصرة عند سفره إلى الحج، ولم يعلم أنه توفي عند ذهابه أو إيابه.

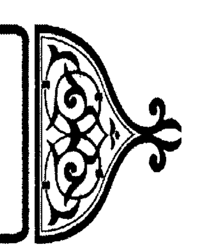
يقول السيد حسين البروجردي في نخبة المقال في صدد تاريخ وفاته:

ثم إن ابراهيم صدر الأجل في سفر الحج مريضاً ارتحل
قدوة أهل العلم والصفاء يروي عن الداماد والبهائي

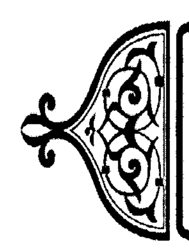
فكلمة «مريضاً» على الحساب الأبجدي ينطبق على عام وفاته، الذي هو: ١٠٥٠هـ.

والمشهور أن وفاته كانت في البصرة، ولكن صهره الشيخ عبد الرزاق اللاهيجي مؤلف الشوارق من أهل بيته، وهو أدرى بما في البيت، حيث رثاه بقصيدة ذكر فيها أنه توفي بالنجف.

هذا مختصر ما ذكره ما ذكره العلامة الشيخ جعفر السبحاني في مقدمته (صدر المتألهين مؤسس الحكمة المتعالية)، التي ذكر فيها تفصيل حياته ودراسته وأساتذته وتلامذته. ثم ذكر أصول فلسفته مع الشرح والتوضيح، فمن أراد الزيادة على ما ذكرناه في معرفة هذه الشخصية الفذة النادرة صدر المتألهين رحمه الله يمكنه مراجعة الكتاب المذكور.



متن رسالة خلق الأعمال لصدر المتألهين



بسم الله الرحمن الرحيم، سبحان من تنزه عن الفحشاء، ولا يجري في ملكه إلا ما يشاء، والصلاة على صاحب شريعته البيضاء، وآله مصابيح الدجى وأئمة الابتداء.

اعلم أيها الخائض في لجج هذا الحبر العميق، بقوة الإيمان والتحقيق، إن مسألة القدر في الأفعال من الغوامض التي تحيرت فيها الأفهام، واضطربت فيها آراء الأنام، وليس لنا رخصة في إفشاء سرها بالكلام، لكننا ننقل مذاهب ذهب إليها علماء الإسلام، ثم نشير إلى لمعة يسيرة من طريق أهل الله عليهم السلام.

[المذهب الأول]

فنقول: ذهبت جماعة إلى أن الله ـ جل جلاله ـ أوجد العباد

وأقدرهم على بعض الأفعال، وفوض إليهم الاختيار على وجه الاستقلال، فهم مستبدون بإيجادها على وفق مشيتهم وطبق قدرتهم، وزعموا أنه أراد منهم الإيمان والطاعة، وكره منهم الكفر والمعصية. قالوا: وعلى هذا يظهر أمور:

[١]: منها: فائدة التكليف بالأوامر والنواهي، وفائدة الوعد والوعيد.

[٢]: ومنها: استحقاق الثواب والعقاب.

[٣]: ومنها: تنزيه الله تعالى عن إيجاد القبائح والشرور التي هي أنواع الكفر والمعاصي، وعن إرادتها.

ولكنهم غفلوا عما يلزمهم فيما ذهبوا إليه من إثبات شركاء لله في الإيجاد حقيقةً، ولا شبهة في أنه أشنع من جعل الأصنام شفعاء عند الله. وأيضاً يلزمهم أن ما أراد ملك الملوك لا يوجد في ملكه، وإن ما كرهه يكون موجوداً فيه، وذلك نقصان شنيع في السلطنة والملكوت، تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً.

[المذهب الثاني]

وذهبت طائفة أخرى إلى أن لا مؤثر في الوجود إلا الله، المتعالي عن الشريك في الخلق والإيجاد، ﴿يَفْعَلُ مَا يَشَآءُ﴾[1]،

---

(١) سورة آل عمران: آية ٤٠.

و﴿يَحْكُمُ مَا يُرِيدُ﴾[1] ولا راد لقضائه ولا معقب لحكمه، ﴿لَا يُسْئَلُ عَمَّا يَفْعَلُ وَهُمْ يُسْئَلُونَ﴾[2]. ولا مجال للعقل في تحسين الأفعال وتقبيحها بالنسبة إليه، بل يحسن منه كل ما يفعل في ملكه، لأنه يفعل في ملكه لا في ملك غيره، وهذه الأسباب التي ارتبط بها وجود الأشياء بحسب الظاهر ليست أسباباً بالحقيقة ولا مدخل لها في الوجود لشيء، بل إنما هي أسباب عادية جرت سنة الله وعادته بأن توجد تلك الأسباب، ثم توجد عقيباتها مسبباتها، وكلها صادرة منه ابتداءً، من غير ترتب بعضها على بعض، وتوقف بعض على بعض.

وقالوا: في ذلك تعظيم لقدرة الله، وتقديس له عن شوائب النقصان في الحاجة إلى غيره.

ولا شك إن هذا المذهب فيه إبطال للحكمة والترجيح، وعزل للعقل عن قضاياه على الرأي الصحيح، وسد لإثبات الصانع، وغلق لأبواب الفكر في الصانع.

وأيضاً فيما ذكروه تجويز للظلم على الباري، ووضع الأشياء في غير مواضعها، حتى أنه يجوز عليه عندهم تعذيب الأنبياء عليهم السلام عقلاً، وتكريم الكفار في دار القرار، وأخذ

---

(١) سورة المائدة: آية ١.

(٢) سورة الأنبياء: آية ٢٣.

الصاحبة والولد والشريك، إلى غير ذلك من المفاسد القبيحة التي مبناها على إبطال الحكمة والعقل، وفي إبطاله إبطال النقل أيضاً، لأن إثبات النقل إنما يكون بالعقل. تعالى الباري القيوم عما يقولون علواً كبيراً.

[المذهب الثالث]

وذهب آخرون إلى أن الله تعالى قادر على كل شيء، لكن الأشياء في قبول الوجود متفاوتة، فبعضها لا يقبل الوجود إلا بعد وجود الآخر. كالعَرَض الذي لا يوجد إلا بعد وجود الجوهر، وكالمركب الذي لا يوجد إلا بعد وجود البسيط.

فقدرته تعالى في غاية الكمال، تفيض الوجود على الممكنات بحسب قابلياتها المتفاوتة. فبعضها صادر عن قدرته بلا سبب، وبعضها بسبب أو أسباب. وليس في ذلك لزوم الاحتياج له تعالى في إيجاد ذي الوسط إلى ذلك الوسط حتى يكون ذلك الوسط كالآلة فيمن يفعل شيئاً بالآلة، كفعلنا الكتابة بالقلم والإحساس بالحس، حاشا القيّوم عن ذلك، وكيف يتصور ذلك في حق من يصدر عنه السبب المتوسط وذا السبب جميعاً، فهو مسبب الأسباب من غير سبب.

فالله سبحانه يوجد الممكنات على أبلغ نظام وأفضل الوجوه، فالصادر منه إما خير محض كالملائكة ومن والاهم،

وإما ما يكون الغالب فيه الخير على الشر، فيكون الخيرات داخلة في قدرة الله تعالى بالأصالة، والشرور اللازمة للخيرات التي من القسم الثاني للخير داخلة فيها بالتبع.

ومن ثم قيل: إن الله يريد الكفر والمعاصي الصادرة عن العباد، لكن لا يرضى، على قياس من لدغت الحية إصبعه يختار قطعها بإرادته لكن بتبعية إرادة السلامة للشخص، ولولاها لم يرد القطع أصلاً، فيقال هو يرد السلامة ويرضى بها، ويريد القطع ولا يرضى به، إشارة إلى هذا الفرق الدقيق.

وأنت تعلم إن هذا المذهب أصح من الأولين، وأسلم من المفاسد، وأصون عند ذوي البصائر النافذة على حقائق المعارف وقواعد العقائد، فإنه متوسط بين الجبر والتفويض، فخير الأمور أوسطها.

[المذهب الرابع]

وذهبت طائفة أخرى ـ وهم الراسخون في العلم ـ إلى أن الموجودات على تفاوتها وترتيبها في الشرف الوجودي، وتخالفها في الذوات والأفعال، وتباينها في الصفات والآثار، تجمعها حقيقة واحدة إلهية، جامعة لجميع حقائقها ودرجاتها وطبقاتها، مع أن تلك الحقيقة في غاية البساطة والأحدية، ينفذ نورها في أقطار جميع الموجودات من السماوات والأرضين، لا

ذرة من ذرات الأكوان الوجودية إلا ونور الأنوار محيط بها وقاهر عليها، وهو قائم على ﴿كُلِّ نَفْسٍ بِمَا كَسَبَتْ﴾[1].

وهذا الذي ذهبوا إليه مما أقيم عليه البرهان، طبق ما شاهدوه بالبصيرة والعيان. فإذن كما أنه ليس شأن إلا وهو شأنه، فكذلك ليس فعل إلا وهو فعله، ولا حكم إلا لله، ولا حول ولا قوة إلا بالله العلي العظيم. يعني كل حول حوله، وكل قوة قوته، مع علوِّه وعظمته ينزل منازل الأشياء، ويفعل فعلها كما أنه مع غاية تجرده وتقدسه عن جميع الأكوان، لا يخلو منه أرض ولا سماء، وكما قال إمام الموحدين علي عليه السلام: مع كل شيء لا بمقارنة، وغير كل شيء لا بمزايلة.

فإذا تحقق هذا المقام ظهر أن نسبة الفعل والإيجاد إلى العبد صحيحة، كنسبة الوجود والتشخص إليه من الوجه الذي ينسب إليه تعالى. فكما أن وجود زيد بعينه أمر متحقق في الواقع، وهو شأن من شؤون الحق الأول، ولمعة من لمعات وجهه، فكذلك هو فاعل لما يصدر عنه بالحقيقة لا بالمجاز، ومع ذلك ففعله أحد أفاعيل الحق الأول، بلا شوب نقص وشين. تعالى الواحد القيوم عن نسبة النقص والشين إليه.

والتنزيه والتقديس بحاله، فإن التنزيه والتقديس يرجع إلى مقام

---

(١) سورة الرعد: آية ٣٣.

الأحدية التي يستهلك فيه كل شيء، وهو الواحد القهار الذي ليس أحد غيره، والتشبيه راجع إلى مقامات الكثرة والمعلولية، والمحامد كلها راجعة إلى وجهه الأحدي، وله عواقب الثناء والتقاديس، وذلك لأن شأنه إفاضة الوجود على الكل، والوجود كله خير محض وهو المجعول، والشرور أعدام، والأعدام غير مجعولة، وكذا الماهيات ما شمت رائحة الوجود. فعين الكلب نجسة، ووجوده الفائض عنه تعالى عليه طاهر، والكافر نجس العين من حيث ماهيته وعينه الثابت لا من حيث وجوده، لأنه الطاهر الاصل، كنور الشمس الواقع على القاذورات والأرواث، فإنه لا يخرج عن نورانيته وضيائه وصفائه بوقوعه عليها، ولا يتصف بصفاتها من الرائحة الكريهة والكدورة الشديدة.

فكذلك كل وجود وكل أثر وجود، من حيث كونه وجوداً له، ومن حيث كونه أثر وجود خير محض، وحسن ليس بشر ولا قبيح، ولكن من حيث نقصه عن التمام شر، وفي حيث منافاته لخير آخر قبيح. وكل من ذلك راجع إلى نحو عدم، والعدم غير مجعول لأحد. فالحمد لله العلي الكبير.

[الحكومة]

فهذا حاصل هذا المذهب، ولا شبهة في أن الأخير عظيم الرتبة سديد المنزلة، لو تيسر الوصول إليه لأحد ينال الشرف

الأعلى، والبهجة الكبرى، وبه تندفع جميع الإشكالات والشبه الواردة على خلق الأعمال، وبه يظهر معنى كلام الإمام عليه السلام: لا جبر ولا تفويض بل أمر بين أمرين.

إذ ليس المراد به أن في فعل العبد وقع تركيب بين الجبر والاختيار، ولا معناه أن فعله خالٍ عن الجبر والاختيار، ولا أيضاً أن العبد له اختيار ناقص وجبر ناقص، ولا أنه اختيار من جهة واضطرار من جهة أخرى، ولا أنه مضطر في صورة الاختيار، كما وقع في عبارة الشيخ أبي رحمه الله بل المراد أنه مختار من حيث أنه مجبور، ومجبور من حيث أنه مختار، بمعنى أن اختياره بعينه اضطراره.

ولنذكر لهذه المذاهب الأربعة أمثلة، فنقول: مثال المذهب الأول: كالحرارة النارية. ومثال المذهب الثاني: كالبرودة المائية. ومثال المذهب الثالث ـ وهو قول من يقول إذا نُسب الفعل إلى فاعله القريب كالعبد، حكم عليه بأنه مختار، وإذا نسب إلى جميع الأسباب السابقة عليه من سلسلة الموجودات السالفة حُكم عليه بأنه مجبور عليه ـ: كالكيفية التي في الماء الفاتر، فإنه يقال له لا حار ولا بارد، بل فيه حرارة ضعيفة وبرودة ضعيفة. ومثال المذهب الرابع: كحال الفلك عند التحقيق، فإن التحقيق أن الفلك جامع لهذه الكيفيات على وجه

البساطة، بمعنى أنه له كيفية واحدة بسيطة هي بعينها كل كيفية توجد في العناصر متفرقة، لنقص وجود العنصر. فحرارة السماء ضد برودتها وبالعكس، وكذا رطوبتها ليست ضد يبوستها وبالعكس، بل الجميع واحدة بسيطة. وليس الفلك كالمعتدل العنصري الذي يوجد فيه الكيفيات مكسورة الشدة. لأنه شديد القوى لكمال صورته الفلكية، الخارجة عن جنس هذه الصور العنصرية ذاتاً وكيفية.

وأنت أيها الراغب إلى تحقيق الحق، الساعي إلى ساحة عالم التقديس، لا تكن ممن اتصف بأنوثة التشبيه المحض، ولا بفحولة التنزيه الصرف، ولا بخنوثة الجمع بينهما كمن هو ذو الوجهين، بل كن مقتدياً بسكان صوامع الملكوت، الذين هم من العالين، ليست لهم شهوة أنوثة التشبيه، ولا غضب ذكورة التنزيه، ولا الخلط والامتزاج بين الصفتين، وإنما هم من أهل الوحدة الجمعية الإلهية. فإن الله سبحانه عالٍ في دنوّه، دان في علوه، واسع برحمته كل شيء، لا يخلو منه أرض ولا سماء، ﴿وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنتُمْ﴾[1]، ﴿مَا يَكُونُ مِن نَّجْوَىٰ ثَلَٰثَةٍ إِلَّا هُوَ رَابِعُهُمْ وَلَا خَمْسَةٍ إِلَّا هُوَ سَادِسُهُمْ﴾[2].

(١) سورة الحديد: آية ٤.
(٢) سورة المجادلة: آية٧.

[تمثيل]

إن أردت مثالاً لأن تعلم به كيفية كون الأفعال الصادرة عن العباد هي بعينها فعل الحق، لا كما يقوله الجبري، ولا كما يقوله القدري، ولا كما يقوله الفلسفي، فانظر إلى أفعال الحواس والقوى التي للنفس الناطقة، التي خلقه الله مثالاً له تعالى ذاتاً وصفة وفعلاً، لقوله عليه السلام: من عرف نفسه فقد عرف ربه[1]، فإن التحقيق عند النظر العميق أن فعل كل حاسة وقوة ـ من حيث هو فعل تلك القوة ـ فعل النفس، فالإبصار مثلاً فعل البصر، وكذا السماع فعل السمع بلا شك، لأنه لا يمكن شيء منها إلا بانفعال جسماني، وهو بعينه فعل النفس بلا شك، لا كما اشتهر في الحكمة الرسمية أن النفس تستخدم القوة كمن يستخدم كاتباً أو ناقشاً، والفرق بأن الاستخدام ههنا طبيعي، وهناك غير طبيعي، بل كما حقق في مقامه من أن النفس بعينها تكون عيناً باصرة وأذناً سامعة، وكذا تكون قوة باطشة في اليد، وقوة ماشية في الرجل، فبها تبصر العين الباصرة، وبها تسمع الأذن السامعة، وبها تبطش اليد الباطشة، وبها تمشي الرجل الماشية.

فالنفس مع تجردها وتنزهها عن البدن وقواه، لا يخلو منها

(١) المناقب للخوارزمي: فصل ٢٤. مصباح الشريعة: ٤١.

جزء من أجزاء البدن عالياً كان أوسافلاً، ولا تقومها قوة من القوى، بمعنى أن لا هوية للقوى غير هوية النفس، لأن النفس هوية أحدية عقلية، جامعة لهويات سائر القوى والأجزاء تستهلك عندها وتضمحل لديها هويات سائر القوى والأجزاء، لأنها محيطة بها قاهرة عليها، منها مبدؤها وإليها منتهاها، كما أن النفس من الله مشرقها وإلى الله مغربها، وكذا جميع الأشياء منه تبتدئ وإليه تعود وتصير، فالنفس - وهي القلب المعنوي - أميرة الحواس والجوارح، فلا يكون من الجارحة فعل إلا بإرادة النفس، ولولا إرادة النفس كانت الجارحة جماداً لا حركة فيها.

ثم إرادة النفس كوجودها لا تنشأ من ذاتها، وإنما تنشأ من إرادة الله تعالى، التي هي عين ذاته، وإنما الله يخلق فيها إرادة ومشيئة، ﴿وَمَا تَشَآءُونَ إِلَّآ أَن يَشَآءَ ٱللَّهُ﴾[1]، فكما ينشأ في الباصرة شعاع تدرك به الألوان والأضواء، وفي السامعة قوة تدرك بها الأصوات، فكذلك يخلق الله تعالى في النفس إرادة وعلماً تدرك وتتصرف في الأمور.

وعند هذا التحقيق ينكشف سر قوله تعالى: ﴿وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَلَٰكِنَّ ٱللَّهَ رَمَىٰ﴾[2]. فسلب الرمي منه ﷺ من حيث

---

(١) سورة الإنسان: آية ٣٠.
(٢) سورة الأنفال: آية ١٧.

أثبت له، وكذا قوله تعالى: ﴿قَٰتِلُوهُمْ يُعَذِّبْهُمُ ٱللَّهُ بِأَيْدِيكُمْ﴾[1]. فنسب القتل إليهم والتعذيب إلى الله تعالى بأيديهم، والتعذيب هناك عين القتل.

فهذا ما سنح لنا في مسألة خلق الأعمال، مما ألهمني الله تعالى المدرك الفعال، عند تصادم الشكوك والأهواء، من تراكم البدع والآراء، في زمان شاع فيه الجهل والإضرار لأبنائه، وانتشر فيه الإنكار والاستنكار، إلى حيث يعد اكتساب العلوم الإلهية من جملة الشين والعار، وبإنكار المعارف الحقيقية يكتسب الجاه والافتخار، ويكاد أن ينقرض أهل التوحيد من البلاد والديار، ويحق القول الحق عليهم بدعوة المحق ﴿رَّبِّ لَا تَذَرْ عَلَى ٱلْأَرْضِ مِنَ ٱلْكَٰفِرِينَ دَيَّارًا﴾[2]. ولكل قهوة شاربون وعلى سكرهم ساربون، و﴿كُلُّ حِزْبٍۭ بِمَا لَدَيْهِمْ فَرِحُونَ﴾[3]، ﴿وَيَأْبَى ٱللَّهُ إِلَّآ أَن يُتِمَّ نُورَهُۥ وَلَوْ كَرِهَ ٱلْكَٰفِرُونَ﴾[4].

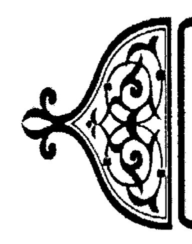
---

(١) سورة التوبة: آية ١٤.

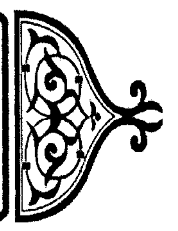
(٢) سورة نوح: آية ٢٦.

(٣) سورة المؤمنون: آية ٥٣.

(٤) سورة التوبة: آية ٣٢.



شرح
رسالة خلق الأعمال



قال العبد الراجي عفو ربه محمد المرهون، بصره الله عيوب نفسه:

قال ملا صدرا (قدس سره):

(بسم الله الرحمن الرحيم سبحان من تنزه عن الفحشاء، ولا يجري في ملكه إلا ما يشاء).

أقول: هاتان عباراتان أوردهما المصنف رحمه الله في ديباجة هذه الرسالة، للإشارة إلى نفي نظريتي الجبر والتفويض، وذلك أن القاضي عبد الجبار دخل يوماً على الصاحب بن عباد وعنده أبو إسحاق الإسفراييني، فحينما رآه القاضي قال لأبي إسحاق: سبحان من تنزه عن الفحشاء، فأجابه أبو إسحاق الإسفراييني بالبديهة: سبحان من لا يجري في ملكه إلا ما يشاء.

فقول القاضي إشارة إلى التفويض، وجواب أبي إسحاق إشارة إلى الجبر. كما سيأتي بيانه بإنشاء الله تعالى.

وإنما ذكرهما لتوقف فهم نظرية خلق الأعمال على فهم المذاهب المختلفة في مسألة القضاء والقدر والجبر والتفويض.

بيان ذلك: إن من المسائل الكلامية التي هي من ركائز مدرسة أهل البيت عليهم السلام مسألة العدل الإلهي، بمعنى أن لا ينسب إلى المولى تبارك وتعالى ما ينافي كماله المطلق، كالظلم للعباد، أو العبث فيما يصدر عنه سبحانه وتعالى، وبهذه المسألة تنضبط النفس الإنسانية في أفكارها وسلوكها، لكونها مدركة بأنها تحت الرقابة الإلهية العادلة، ويكون الإنسان بها متفائلاً حيث يرى أن له إله عادل لم ولن يظلمه.

وبناء على ثبوت العدل الإلهي كما هو الحق، تنعكس هذه المسألة على مسألة القضاء والقدر والخير والشر، إذ عندما يطرح هذا السؤال: هل الإنسان في أفعاله مخير أم مسير؟ فهناك ثلاثة احتمالات، كل احتمال اختارته مدرسة معينة، ولذا يجب علينا النظر في تلك الاحتمالات الثلاثة وأدلتها القرآنية:

الاحتمال الأول: أن يكون الإنسان مسيراً من قبله سبحانه وتعالى في كل أفعاله، بمعنى أنه كان مجبوراً في أفعاله، سواء كانت أفعاله خيراً كالصلاة، أو شراً كقتل النفس الزكية. وهذه

هي نظرية الجبر. فالمجبرة يقولون: بأن كل فعل يصدر من الإنسان، أو من غيره، فهو مخلوق لله، من دون أن يكون للإنسان اختيار في صدوره.

وهؤلاء قد أطلقوا هذا الكلام على عنانه، مع أن الأفعال تنقسم إلى قسمين: فعل إرادي باختيار الإنسان كشرب الماء، وفعل ليس إرادي كحركة الدم في العروق.

وقد استدلوا على مختارهم بمجموعة من الآيات القرآنية، كقوله تعالى: ﴿لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ خَٰلِقُ كُلِّ شَيْءٍ فَٱعْبُدُوهُ وَهُوَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ وَكِيلٌ﴾[1] وقوله تعالى: ﴿وَإِن تُصِبْهُمْ حَسَنَةٌ يَقُولُوا۟ هَٰذِهِۦ مِنْ عِندِ ٱللَّهِ وَإِن تُصِبْهُمْ سَيِّئَةٌ يَقُولُوا۟ هَٰذِهِۦ مِنْ عِندِكَ قُلْ كُلٌّ مِّنْ عِندِ ٱللَّهِ﴾[2] وقوله تعالى: ﴿وَٱللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ﴾[3] فكل شيء وكل عمل قد خلقه الله سواء كان هذا العمل خيرا أو شراً. وليس للإنسان أي دور. وهذا هو مقتضى الاعتقاد أنه خالق الكون ولا شريك له. هكذا فهموا.

والأشاعرة كما يظهر من كلماتهم اختاروا هذه النظرية، حيث قالوا: (إن أعمال العباد مخلوقة لله مقدورة له).

---

(١) سورة الأنعام: آية ٢.
(٢) سورة النساء: آية ٧٨.
(٣) سورة الصافات: آية ٩٦.

ولو قلنا لهم: إذا كان الله قد خلق كل شيء وليس للإنسان دور في أفعاله الخيرة والشريرة، إذن يقبح من الله أن يحاسبه يوم القيامة، ويبطل الثواب والعقاب والجنة والنار.

لقالوا: العقل لا يدرك الحسن والقبح، وإنما الشيء يكون حسناً لأن الشارع حكم بحسنه، والشيء يكون قبيحاً لأن الشارع قبحه. وبهذا رفضوا التحسين والتقبيح العقليين، وقالوا بالتحسين والتقبيح الشرعيين. في حين أن العقل يدرك ـ ومع قطع النظر عن أي شريعة سماوية ـ بأن الظلم قبيح وأن العدل حسن.

ومعلوم أنه إذا كان الله قد أجبرنا على فعل المعاصي فلماذا يحاسبنا عليها ويدخلنا النار!. فهذه النظرية لا يمكن الالتزام بها، لأنها تنسب الظلم إلى المولى تبارك وتعالى، ونسبة الظلم إليه خلاف العدل الإلهي.

الاحتمال الثاني: أن يكون الإنسان مخيراً ومفوضاً في جميع أفعاله، بمعنى أن كل فعل يصدر عن الإنسان فهو مخلوق للإنسان، ولا دخل لعلم الله ولا لإرادته وقدرته فيه. وهذه هي نظرية التفويض، ومعتنقوها يسمون بالمفوِّضة. وقد استدلوا على مختارهم بعدة آيات منها قوله تعالى: ﴿إِنَّا هَدَيْنَٰهُ ٱلسَّبِيلَ إِمَّا شَاكِرًا وَإِمَّا كَفُورًا﴾[1] بمعنى أن الإنسان مفوض إليه الإيمان

---

(١) سورة الإنسان: آية ٣.

والكفر، ولا دخل للمولى تبارك وتعالى في جميع أفعال الإنسان وأقواله وأفكاره.

والمعتزلة كما يظهر من كلماتهم اختاروا هذه النظرية، حيث قالوا: إن الإنسان مستقل في أفعاله وهو حر فيها، وليست له حاجة إلى الله في صدروها منه.

وهذه النظرية لا يمكن الالتزام بها أيضاً، لأنها توجب القول بعزل المولى تبارك وتعالى عن سلطانه. إذ كيف يعمل الإنسان جميع الأعمال مستقلاً عن المولى تبارك وتعالى؟

الاحتمال الثالث: الأمر بين الأمرين، بمعنى أن أفعالنا التي نقوم بها بما أننا نأتي بها وباختيارنا فهي أفعالنا على نحو الحقيقة، فنحن أسبابها الطبيعية، هذا من جهة، ولكن من جهة أخرى هي مقدورة لله تبارك وتعالى، فالإنسان العاصي إنما يعصي بقدرة، وهذه القدرة أعطاها الله تبارك وتعالى إياه، ولكن في الوقت الذي أعطاه القدرة على المعصية والطاعة أعطاه شيئاً آخر، وهو القدرة على الاختيار، وأمره بأن يختار طريق الطاعة ويجتنب طريق المعصية، فبلحاظ أن هذه الأفعال قد صدرت باختيارنا فهي أفعال لنا، وبلحاظ أن القدرة عليها من الله تبارك وتعالى هي مخلوقة لله تبارك وتعالى. وبهذا المنطق صح الثواب والعقاب. وهو الاحتمال المتعين.

قال الصادق عليه السلام: [لا جبر ولا تفويض، بل أمر بين أمرين](١). فنحن لا نقبل الجبر لأنه يستلزم بطلان الثواب والعقاب، وعبثية خلق الجنة والنار، ونسبة الظلم إلى الله تبارك وتعالى، وكذلك لا نقبل التفويض لأنه يستلزم عزله سبحانه وتعالى عن سلطانه. وهو ظلم له سبحانه وتعالى.

وإذا اتضحت هذه المسألة نقول في مسألة القضاء والقدر: إن القضاء في اللغة تارة يأتي بمعنى الإبرام، وتارة ثانية بمعنى الخلق والإيجاد، وثالثة بمعنى الحكم، ولذا يمكن تقسيم القضاء والقدر إلى ثلاثة أقسام:

الأول: القضاء والقدر في الأمور التكوينية، ويكون القضاء والقدر فيها بمعنى أوجد وخلق، ومنه قوله تبارك وتعالى: ﴿فَقَضَىٰهُنَّ سَبْعَ سَمَٰوَاتٍ فِي يَوْمَيْنِ﴾(٢) أي أوجدهن وخلقهن سبع سموات، وقوله تعالى: ﴿وَقَدَّرَ فِيهَآ أَقْوَٰتَهَا﴾(٣) بمعنى خلق وأوجد فيها أقواتها.

الثاني: القضاء والقدر في الأمور التشريعية، ويكون القضاء والقدر فيها بمعنى الحكم، ومنه قوله تعالى: ﴿وَقَضَىٰ رَبُّكَ أَلَّا

(١) التوحيد للصدوق: ص ٣٦٢. الكافي: ج١ ص١٦.
(٢) سورة فصلت: آية ١٢.
(٣) سورة فصلت: آية ١٠.

﴿تَعۡبُدُوٓاْ إِلَّآ إِيَّاهُ وَبِٱلۡوَٰلِدَيۡنِ إِحۡسَٰنًاۚ﴾[1] أي حكم ربك تشريعاً بأن العبادة لا تكون إلا له، وأنه يجب الإحسان إلى الوالدين. ومنه قوله تعالى: ﴿إِلَّا ٱمۡرَأَتَهُۥ قَدَّرۡنَآ إِنَّهَا لَمِنَ ٱلۡغَٰبِرِينَ﴾[2] أي حكمنا تكويناً أنها من الغابرين.

الثالث: القضاء والقدر بمعنى تابعية العمل الخارجي للقوانين الإلهية والسنن الكونية، فالإنسان عندما يسقط في حفرة فتنكسر رجله، إنما كان ذلك لا لأجل أن الله أجبره في الوقوع في الحفرة، وإنما هو سقط فيها لأجل أنه لم ينظر إلى الطريق جيداً، فمن السنن الإلهية أن السائر في الطريق إذا كانت أمامه حفرة ولم ينظر إليها يسقط فيها، أما إذا نظر إليها واجتنب عنها فلن يسقط فيها، وإذا لم ينظر وسقط فهذا لا يعني أن الله أجبره على السقوط فيها.

نعم، قد يريد المولى معاقبة ذلك السائر فيعمي بصره وقلبه فيسقط، لكننا لسنا في صدد التكلم عن العاصي الذي افترض أن المولى يريد معاقبته، وإنما نتكلم عن الوضع الطبيعي لحركة الإنسان، ومع قطع النظر عن صدور معصية وذنب منه حتى يعاقب عليه.

---

(١) سورة الإسراء: آية ٢٣.

(٢) سورة الحجر: آية ٦٠.

وبهذا المعنى الجميل نفهم كلام الإمام أمير المؤمنين عليه السلام: [أفر من قضاء الله إلى قدره]، حيث ورد في بعض الروايات أن الإمام عليه السلام كان جالساً تحت ظل جدار، فعلم الإمام بأن الجدار سيسقط، فابتعد عنه، فسأله بعض الحاضرين: أمن قضاء الله تفر يا علي؟

وهذا السائل يريد أن يقول للإمام: كل شيء بقضاء الله وقدره، فإن قضى الله وقدر عليك الموت فستموت، سواء فررت من الجدار أم لم تفر، وإن لم يقض ولم يقدر ذلك فستنجو سواء فررت أم لم تفر، إلا أن الإمام أجاب هذا السائل وقال له: [أفر من قضاء الله إلى قدره]، بمعنى أن من قضاء الله وقدره وسننه الكونية أني إذا بقيت تحت الجدار المشرف على السقوط فلا نجاة لي، ومن قضاء الله وقدره وسننه الكونية أنني إذا فررت منه نجوت.

وبهذا تبين أن تفسير القضاء والقدر بمعنى أن كل ما يصيب الإنسان هو من فعل الله، ولا دخل للإنسان فيه، فهذا ما يلزم منه نسبة الظلم إلى المولى تبارك وتعالى.

نعم قد تقدم أنه توجد بعض الأفعال غير إرادية وغير اختيارية للإنسان، مثل حركة الشمس ونبض القلب، فهذا لا دخل للإنسان فيه، فإنه حاصل سواء أراده الإنسان أم لم يرده.

وبوضوح هذه المسألة تتضح مسألة الخير والشر، حيث أن بعض الآيات القرآنية تنسب الخير والشر كله لله تبارك وتعالى، كقوله تعالى: ﴿وَإِن تُصِبْهُمْ حَسَنَةٌ يَقُولُوا۟ هَٰذِهِۦ مِنْ عِندِ ٱللَّهِ ۖ وَإِن تُصِبْهُمْ سَيِّئَةٌ يَقُولُوا۟ هَٰذِهِۦ مِنْ عِندِكَ ۚ قُلْ كُلٌّ مِّنْ عِندِ ٱللَّهِ ۖ﴾[1]، بينما في آية أخرى تنسب الحسنة إلى الله، والشر إلى الإنسان، وهي قوله تعالى: ﴿مَّآ أَصَابَكَ مِنْ حَسَنَةٍ فَمِنَ ٱللَّهِ ۖ وَمَآ أَصَابَكَ مِن سَيِّئَةٍ فَمِن نَّفْسِكَ ۚ﴾[2]، فكيف نجمع ونوفق بين الآيتين؟

الجواب: إنما نسبت الآية الأولى الخير والشر كله لله باعتبار أنه تبارك وتعالى هو مصدر القوة والطاقة، التي بها يطيع الإنسان ويعصي، فالقدرة التي يحسن الإنسان استخدامها أو التي يسيء استخدامها كل ذلك من عند الله تبارك وتعالى، وأما الآية الثانية فحيث أن الإنسان أساء استخدام تلك القوة التي منحها إياه، لذا نسبت الشر إليه. وهذا إجمال من تفصيل. إذ أن الحديث الشريف المتقدم القائل: لا جبر ولا تفويض بل أمر بين أمرين، أراد المصنف رحمه الله أن يوجهه بتوجيه آخر على مبناه من نظرية وحدة الوجود، لذا كتب هذه الرسالة.

(والصلاة على صاحب شريعته البيضاء) النقية من مفاسد

---

(١) سورة النساء: آية ٧٨.

(٢) سورة النساء: آية ٧٩.

الجبر والتفويض وغيرها **(وآله مصابيح الدجى وأئمة الابتداء)** لأن أهل البيت عليهم السلام هم نور الله تبارك وتعالى الذي يهتدي به المهتدون، كما صرح به القرآن الكريم في آية الولاية وآية التطهير وسورة الإنسان وغيرها، وأما المارق عنهم فيعيش في بحر الظلمات، كما صرحت به الأحاديث الشريفة عن النبي صلى الله عليه وآله، بأنهم عدل القرآن كما في حديث الثقلين، فالتارك لهم ضال مضل، هذا أولاً.

وثانياً: أنه بهم عليهم السلام قد بدأ الله وبهم يختم كما في الزيارة الجامعة الكبيرة، كما روي عنه صلى الله عليه وآله أنه قال: أول ما خلق الله نوري، ثم خلق منه كل خير، وأن نوره صلى الله عليه وآله ونور علي وفاطمة وآلهم واحد صلوات الله عليهم، قد خلق قبل أن يخلق هذه الدنيا بألفي عام، وغير ذلك من الروايات الدالة على هذا المعنى.

ثم قال رحمه الله: **(اعلم أيها الخائض في لجج هذا البحر العميق بقوة الإيمان والتحقيق: إن مسألة القدر في الأفعال من الغوامض التي تحيرت فيها الأفهام، واضطربت فيها آراء الأنام، وليس لنا رخصة في إفشاء سرها بالكلام، لكننا ننقل مذاهب ذهب إليها علماء الإسلام، ثم نشير إلى لمعة يسيرة من طريق أهل الله عليهم السلام)**.

[المذهب الأول]

(**فنقول: ذهبت جماعة**) وهم المفوضة والقدرية، وكذا اليهود لما قالوا: يد الله مغلولة، واليهود هم الأصل في هذا المذهب (**إلى أن الله جل جلاله أوجد العباد وأقدرهم على بعض الأفعال، وفوّض إليهم الاختيار على وجه الاستقلال، فهم مستبدون**) أي مستقلون في أفعالهم (**بإيجادها على وفق مشيتهم وطبق قدرتهم، وزعموا أنه**) تبارك وتعالى (**أراد منهم الإيمان والطاعة، وكره منهم الكفر والمعصية، قالوا: وعلى هذا**) المعتقد (**يظهر أمور**:

منها: فائدة التكليف بالأوامر والنواهي، وفائدة الوعد والوعيد). إذ لو كان لله دخل في أفعال الإنسان فلماذا يكلفه ولماذا الوعد والوعيد، وبما أنه قد ثبت التكليف، والوعد والوعيد من قبل الله تبارك وتعالى، فهذا يدل على أن الأفعال قد صدرت من العبد ولا دخل للمعبود فيها.

وسيأتي رده من قبل المصنف رحمه الله.

(**ومنها: استحقاق الثواب والعقاب**) إذ لو كان لله تعالى دخل فيها فلا معنى للقول باستحقاق الإنسان للثواب والعقاب، إذ ليس الإنسان من نفسه وبنفسه قد أتى بالأفعال حتى يثاب عليها أو يعاقب، بل المفروض أن لله دخل فيها. وبما انه قد ثبت

الثواب والعقاب، إذن الأفعال منسوبة إلى العبد ولا دخل للمعبود في صدورها.

(ومنها: تنزيه الله تعالى عن إيجاد القبائح والشرور التي هي أنواع الكفر والمعاصي) لأنه الأفعال ما دامت تنسب إلى العبد لا إلى المعبود فالمعبود هو منزه عن تلك الأفعال والقبائح، التي هي أنواع الكفر أو أنواع المعاصي، **(و)** أيضاً القول بأن الأفعال هي من العبد لا من الله يوجب تنزيه المعبود **(عن إرادتها)** أي تنزيه المعبود عن إرادة إيجاد تلك القبائح والشرور ﷺ.

هكذا قال المفوضة، إلا أن المصنف ﷺ أشكل عليهم بقوله: **(ولكنهم غفلوا عما يلزمهم فيما ذهبوا إليه من إثبات شركاء لله في الإيجاد حقيقة)** إذ ما دام أن الله ليس له دخل في أفعال العبد لا من قريب ولا من بعيد، فهذا يعني وجود شريك له **(ولا شبهة في أنه)** أي القول بالتفويض **(أشنع من جعل الأصنام شفعاء عند الله)** لأن عبدة الأصنام جعلوا الأصنام في طول المرتبة الإلهية لا في عرضها، بخلاف المفوضة حيث جعلوا العبد في فعله في عرض المرتبة الإلهية، لأنهم قالوا بأن الخالق لا دخل له في أفعال المخلوقين، بينما قال عبدة الأصنام أن الأصنام يقربونهم إلى الله زلفى، فهم بهذا قد أثبتوا مرتبة

فعلية إلهية سابقة على مرتبة فعل الأصنام، فالقول بالتفويض أشنع من قول عبدة الأصنام.

(وأيضاً يلزمهم أن ما أراد ملك الملوك لا يوجد في ملكه) إذ ما دام أن المفوضة يقولون بأن الله فوض الأمر لعباده فهذا يعني أنه لو أراد الله شيئاً فلن يتحقق إلا بعد أن يستأذن من بيده الفعل، وهو الإنسان (و) يلزم أيضاً من قولهم هذا **(أن ما كرهه** الله تعالى **(يكون موجوداً فيه)** أي في ملكه، لعين ما ذكر، **(وذلك نقصان شنيع في السلطنة والملكوت)** والعطف بالملكوت عطف تفسير، بمعنى أنه ما دام أن الله تبارك وتعالى فوض الأمر في أفعال العباد إليهم فستفوت عليه السلطنة والملكوت، وهذا نقص **(تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً)**.

وفي الحقيقة أن القائلين بالتفويض إنما نشأ فكرهم على هذا بانخداعهم باليهود، لأن يهود هم من اخترع نظرية التفويض، حيث قالوا: يد الله مغلولة، أي مقيدة ولا دخل لها في أفعال العباد، ولذا رد الله عليهم بقوله: بل يداه مبسوطتان. قال تعالى حكاية عنهم: ﴿وَقَالَتِ ٱلْيَهُودُ يَدُ ٱللَّهِ مَغْلُولَةٌۚ غُلَّتْ أَيْدِيهِمْ وَلُعِنُوا۟ بِمَا قَالُوا۟ۘ بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ يُنفِقُ كَيْفَ يَشَآءُۚ﴾[1].

هذا كله بالنسبة للمذهب الأول القائل بالتفويض.

---

(١) سورة المائدة: آية ٦٤.

[المذهب الثاني]

وأما بالنسبة إلى المذهب الثاني فقد قال رحمه الله: **(وذهبت أخرى)** وهي المجبرة **(إلى أن لا مؤثر في الوجود إلا الله المتعالي عن الشريك في الخلق والإيجاد)** ولا علاقة للعبد في أفعاله، واستدلوا بآيات منها قوله تعالى: ﴿يَفْعَلُ مَا يَشَآءُ﴾[1]، وقوله تعالى: ﴿يَحْكُمُ مَا يُرِيدُ﴾[2] ولا راد لقضائه ولا معقب لحكمه، وذلك لقوله تعالى: ﴿لَا يُسْئَلُ عَمَّا يَفْعَلُ وَهُمْ يُسْئَلُونَ﴾[3].

(و) لو قيل للمجبرة: العقل يدرك بأن الظلم قبيح والعدل حسن فكيف تنسب جميع الأفعال حتى الفواحش والمعاصي إلى الله تعالى دون العباد؟ لأجابوا: **(لا مجال للعقل في تحسين الأفعال وتقبيحها)** فلا حسن وقبح ذاتيين **(بل)** الحسن ما حسنه الشارع، والقبيح ما قبحه الشارع، و**(يحسن منه)** أي من الشارع المقدس وهو الله تبارك وتعالى **(كل ما يفعل في ملكه، لأنه يفعل في ملكه لا في ملك غيره)**.

(و) لو قيل لهم: إن الإنسان سبب في حصول الأفعال سواء

---

(١) سورة آل عمران: آية ٤٠.

(٢) سورة المائدة: آية ٤١.

(٣) سورة الأنبياء: آية ٢٣.

كانت فواحش أو معاصي أو أفعال صالحة، لأجابوا: بأن **(هذه الأسباب)** كسببية التدين في حصول الصلاة والصيام، وسببية الرجل والمرأة في حصول الزنا **(التي ارتبط بها وجود الأشياء)** الصالحة كالصلاة، والطالحة كالزنا **(بحسب الظاهر، ليست أسباباً بالحقيقة)** وإنما السبب الحقيقي هو الله تعالى، **(ولا مدخل لها)** أي للأسباب كالإنسان **(في الوجود لشيء، بل)** الأسباب **(إنما هي أسباب عادية جرت سنة الله وعادته بأن توجد تلك الأسباب، ثم توجد عقيبها مسبباتها، وكلها صادرة منه ابتداء، من غير ترتب بعضها على بعض وتوقف بعض، على بعض)** فالله بزعم المجبرة هو الذي أوجد جميع الأفعال، كالصلاة والصيام وجميع الأفعال، حتى المشينة كالزنا واللواط، كما أوجد حركة الشمس والقمر وغير ذلك.

(وقالوا أيضاً: في ذلك) أي في الاعتقاد بالجبر **(تعظيم لقدرة الله، وتقديس له عن شوائب النقصان في الحاجة إلى غيره)** لأن الإنسان ليس له دخل في أفعاله، بل جميع الأفعال صادرة من الله، وإلا لو كان للإنسان دخل لكان الله محتاجاً إليه في صدورها.

إلا أن المصنف رحمه الله رده بقوله: **(ولا شك إن هذا المذهب فيه إبطال للحكمة والترجيح)**.

بيان ذلك: أن حكمته تبارك وتعالى اقتضت أن يعطي القدرة للعبد في أن يأت بهذا الفعل الفلاني أو لا يأت به، لأنه في مقام امتحان العبد، ولذلك خلقه، وأعطاه القدرة على إيجاد الفعل وعدم إيجاده، فلو قيل بأن الله له تمام المدخلية في حصول الفعل من العبد، وليس العبد إلا آلة بحيث لم يكن لاختياره النفسي والعمل البدني أي دخل، فهذا يعني أن الله تعالى ليس حكيماً، إذ بشره بالثواب فيما إذا أتى بالأعمال الصالحة، وأنذره من العقاب فيما إذا أتى بالأعمال الطالحة، والحال أنه لا داعي للثواب والعقاب، لأن الفعل هو فعل الله وليس فعلاً للعبد، حتى إذا كان صالحاً أثابه أو كان طالحاً عاقبه. هذا أولاً.

وثانياً: بناء على نظرية الجبر، وبناء على أن لا يوجد حسن وقبح ذاتيين ـ عقليين ـ لا يصح أن يرجح عمل على عمل، فالقول من قبل الإنسان إذا نظر إلى عمل ما بأن هذا عمل صالح وذاك طالح، ترجيح بلا مرجح (و) هذا المعنى **(عزل للعقل عن قضاياه على الرأي الصحيح)** إذ هذا مما أجمع العقلاء على رفضه واستنكاره، (و) ذلك لأن القول بعدم الحسن والقبح الذاتيين فيه **(سد لإثبات الصانع)**، إذ قبل وصول الرسالات السماوية إلى الإنسان كيف يثبت عنده أن شكر المنعم حسن وواجب! إذ من الممكن بناء على هذه النظرية أن يكون شكر المنعم قبيحاً، ما دام أنه لم تصل له رسالة سماوية لتقول له

شكر المنعم واجب وحسن، وبالتالي كيف يثبت أن لهذا الكون صانع!

(و) بهذا البيان اتضح أن هذا القول فيه (**غلق لأبواب الفكر في**) إثبات (**الصانع**)، فضلاً عن إثبات صفاته وغير ذلك.

(**وأيضاً فيما ذكروه تجويز للظلم على الباري**) إذ ما دام أن الحسن هو ما حسنه الشارع، وإن كان قبيحاً بنظر الإنسان العاقل، والقبيح ما قبحه الشارع حتى وإن كان حسناً بنظر الإنسان العاقل، فهذا يعني أنه يمكن للمولى تبارك وتعالى أن يظلم بنظر الإنسان العاقل، وإذا كان الأمر كذلك فكيف يقوده عقله إلى الامتثال بأوامره ونواهيه!.

(و) أيضاً فيما ذكروه تجويز (**وضع الأشياء في غير مواضعها**) لعين ما ذكروه من تعليلات فاسدة (**حتى أنه يجوز عليه عندهم تعذيب الأنبياء** عليهم السلام **عقلاً، وتكريم الكفار في دار القرار**) بإدخالهم الجنة، (و) تجويز (**أخذ الصاحبة والولد والشريك، إلى غير ذلك من المفاسد القبيحة، التي مبناها على إبطال الحكمة والعقل**) والذي منشأه تصحيح ما يفعله المجرمون والطغاة، والمسألة في أساسها ترجع إلى أمر سياسي، والغرض منه تصحيح ما يفعله الحكام الظلمة، بحجة أنه لا يصح الاعتراض على الحاكم بأنه لماذا يفعل القبيح كظلم الرعية؟ إذ

بعد فرض أنه يصح عندهم على الله أن يفعل القبيح، فلا يحق لأحد أن يلوم الحاكم الجائر بعد ذلك.

(و) الحاصل أن (**في إبطاله**) أي في إبطال حكومة العقل وعدم القول بالحكمة (**إبطال النقل أيضاً، لأن إثبات النقل إنما يكون بالعقل**) فإذا أبطلوا العقل أبطلوا النقل (**تعالى الباري القيوم عما يقولون علواً كبيراً**).

[المذهب الثالث]

(**وذهب آخرون**) وهم الفلاسفة (**إلى أن الله تعالى قادر على كل شيء، لكن الأشياء في قبول الوجود متفاوتة، فبعضها لا يقبل الوجود إلا بعد وجود الآخر، كالعَرَض الذي لا يوجد إلا بعد وجود الجوهر**) كعروض الضحك على الإنسان، فإنه لا يوجد إلا بعد وجود الإنسان (**وكذا المركب الذي لا يوجد إلا بعد وجود البسيط**) فإن المركب لو كان يوجد من مثله للزم التسلسل وهو باطل.

(**فقدرته تعالى في غاية الكمال**) لا نقص فيها، بمعنى أن قدرته (**تفيض الوجود على الممكنات**) وعلى الواجبات التي كان وجوبها بالغير، ولكن إفاضة الوجود عليها إنما هو (**بحسب قابليتها المتفاوتة**) فالوادي يمتلىء بالماء بحسب قابليته، فالنقص في القابل للوجود لا في الفاعل المفيض للوجود (**فبعضها**) أي

بعض الممكنات، أو بعض الواجبات التي وجوبها بالغير **(صادر عن قدرته بلا سبب)** أي بلا واسطة، كصدور الصادر الأول منه تبارك وتعالى، وهو نور النبي ﷺ وأهل بيته عليهم السلام، فإنه قد صدر منه تبارك وتعالى بلا توسط واسطة في صدوره، **(وبعضها بسبب)** وواسطة واحدة **(أو أسباب)** ووسائط، كما هو الحال في حصول العشب بواسطة الأرض والماء والشمس والهواء، وهذه وسائط متعددة، وقد يتوقف وجود ذي الواسطة على واسطة واحدة، كما هو الحال في بعض الأشياء التي لا تتوقف إلى على وساطة شيء واحد.

(و) من الواضح أنه **(ليس في ذلك)** في حصول الواسطة والوسائط **(لزوم الاحتياج له تعالى في إيجاد ذي الوسط)** المتوقف وجوده على وجود الواسطة **(إلى ذلك الوسط حتى يكون ذلك الوسط)** أي الواسطة **(كالآلة فيمن يفعل شيئاً بالآلة، كفعلنا الكتابة بالقلم والإحساس بالحس، حاشا القيوم عن ذلك)** إذ بإمكانه أن يوجد الكتابة بلا قلم ولا إحساس، كما هو واضح، غاية ما هناك أنه خلق هذا الكون على طبق نظام الأسباب والمسببات، ومعلوم أن الكتابة وجودها سنخ وجود يتوقف على وساطة القلم وعلى إحساسنا، **(وكيف يتصور في حق من يصدر عنه السبب المتوسط وذا السبب جميعاً، فهو مسبب الأسباب من غير سبب)** كما هو في الصادر الأول الذي

هو مسبب عنه مباشرة، من غير توسط سبب غير قدرته تبارك وتعالى.

(فالله سبحانه يوجد الممكنات على أبلغ النظام وأفضل الوجوه) لقيام الدليل القطعي على أنه حكيم، والحكيم لا يفعل إلا الفعل الأحسن والأفضل، فلو كانت أحسنية الفعل وأفضليته أن يتوقف وجوده على واسطة، ففي هذه الصورة يفعل الله تبارك وتعالى الواسطة، وإن كان وجوده الأحسن لا يتوقف على الواسطة فلا يفعل الواسطة، لأن فعلها خلاف الحكمة، ولذا قال الفلاسفة ما حاصله: أنه لا يمكن للمولى أن يخلق أفضل من هذا العالم، لأن حكمته متعالية لا حدود لها، وعلمه كمال مطلق لا جهل فيه، وعليه لا يمكن أن يفعل إلا الفعل الأحسن، ولذا لو أراد الإنسان أن يتصور خلقاً أفضل من هذا الخلق لما أمكنه ذلك، مثلاً لو أراد أن يتصور حياة أفضل من حياة أهل الجنة لما أمكنه ذلك.

ولو توهم متوهم وقال: لماذا لم يخلق يزيد بن معاوية ـ لعنه الله لعناً يغدو أوله ولا يروح آخره ـ مؤمناً حتى لا يستبيح المحرمات، وهتك المحصنات، وارتكاب الجرائم، وجميع الموبقات، أليس من الأفضل أن يخلقه مؤمناً؟!

لقلنا في دفعه: أن حكمته تبارك وتعالى المتعالية اقتضت أن

يكون إيمان الإنسان مبني على عالم الأسباب والمسببات، فلا يخلق الإنسان مجبراً على الإيمان كالملائكة، كيف والحال أنه تبارك وتعالى خلق الإنسان للامتحان!

(فالصادر منه) تبارك وتعالى على قسمين: الأول: **(إما خير محض كالملائكة ومن والاهم)** أي حذا حذوهم في الرجوع إلى الله تبارك وتعالى كالأنبياء والرسل والأولياء والصالحين، وليس مراد المصنف من كلمة **(ومن والاهم)** تشبيههم بالملائكة، إذ من المعلوم أن الأنبياء والرسل والأولياء والصالحين أفضل من الملائكة، لتغليب عقولهم بإرادتهم على شهواتهم وغرائزهم، وأما الملائكة فلا نفس أمارة بالسوء لديهم.

والقسم الثاني: **(وإما ما يكون)** الصادر منه هو سنخ فعل تكون صفته أن يكون **(الغالب فيه)** هو **(الخير على الشر)** كخلق المؤمن الذي تصدر منه المعاصي نادراً، فهذا يغلب خيره على شره **(فتكون الخيرات داخلة في قدرة الله تعالى بالأصالة، والشرور اللازمة للخيرات التي من القسم الثاني للخير داخلة)** في قدرة الله **(بالتبع)** لما علمته سابقاً من أن هذا العالم قد بني على نظام العلل والمعلولات، والأسباب والمسببات.

فإن قيل: بل يوجد قسم ثالث من الأفعال الصادرة عنه تبارك وتعالى، وهو ما كان خيره يغلب على شره، كخلق

الحشرات كالعقرب، وكخلق المواد النووية الفتاكة للبلاد والعباد التي يغلب شرها على خيرها، وغيرها، وبالتالي يكون فعل الله قد صدر بقانون الجبر، حيث خلق لهم الشرور في العالم، بل إن العالم فيما نرى قد غلب شره على خيره.

قلت: لا يوجد فعل يغلب شره على خيره، ولنأخذ قتل المؤمن كمثال واضح على أنه شر، ليتضح مراد المصنف رَحِمَهُ ٱللَّهُ، فلو أن زيداً قتل مؤمناً، فما هو الشر في مسألة قتله؟

هل الشر أن يكون زيد قادراً على القتل؟

كلا، لأن القدرة عند زيد كمال لزيد وليست شراً، لأنه بتلك القدرة يمكن أن يقتل كافراً شريراً.

وهل الشر أن يكون السيف حاداً؟

كلا، لأن حدة السيف كمال للسيف.

وهل الشر أن تكون رقبة المؤمن لينة بحيث يفصل زيد رقبته عن بدنه؟

كلا، لأن لين الرقبة كمال لرقبة المؤمن، إذ لو لم تكن الرقبة لينة لما استطاع أن ينظر إلى يمينه وشماله وفوقه وتحته. فلم يبق إلا أن نقول: أن الشر يكمن في عدم اتصال الروح بالبدن، وهذا أمر عدمي، والعدمي غير مجعول من قبل الله تبارك وتعالى.

بل إن لينها كمال للامتحان الإلهي، إذ لو لم تكن لينة لما أمكن امتحان الكافر بالقتل وعدمه، ولما عرفنا أنه يدخل النار أو لا يدخل، ولما عرفنا أن هذا فعل قبيح أو غير ذلك، ولما تعلم الإنسان كثيراً من العلوم لولا أن الله قد خلق هذا العالم على نحو التزاحم، فلولا التزاحم لما ترقى الإنسان ولما تكامل في وجوده، فالأمراض مثلاً لو لم تكن موجودة لما تعلم الإنسان الطب ومتعلقاته، ولو لا جفاف الأرض في بعض البلدان لما فكر الإنسان في تحصيل سعادته، وهكذا.

بل إن جميع الشرور في العالم لو كانت أموراً وجودية هي من الإنسان وليست من الله عز وجل، كما قال تعالى: ﴿ظَهَرَ ٱلْفَسَادُ فِي ٱلْبَرِّ وَٱلْبَحْرِ بِمَا كَسَبَتْ أَيْدِي ٱلنَّاسِ﴾. فالله تبارك وتعالى لما خلق العقرب لم يخلقها ليأمرها بلدغ فلان من الناس، وإنما فلان بابتعاده عن القوانين الصحيحة تسبب في لدغ العقرب له.

بيان ذلك: أن العقرب لما خلقها الله تبارك وتعالى جعل الله مجموعة من الأنظمة يجب أن يراعيها الإنسان، لكن لم يراعها ولذا لدغته العقرب.

فمن تلك الأنظمة أن لا يعيش بقرب العقرب، لأن الله كما خلق العقرب خلق للإنسان عقلاً يدله على الحكم بوجوب الابتعاد عن العقرب، فإذا خالف هذا الحكم العقلي ولدغته

العقرب لم يصح أن يتهم الله تبارك وتعالى بأنه أوجد الشر له، وحال من لدغته العقرب حال ولد قال له أبوه: يا بني لا تستظل بالجدار الفلاني لأنه مشرف على السقوط، فخالف الولد واستظل بالجدار، فسقط عليه فمات، فهل يصح للأب أن يعاتب صاحب الجدار ويقول له لماذا بنيت جدارك؟، حتى وإن صح أن يعاتب بعتاب آخر بأن يقول له: لماذا لم تصلح جدارك؟ على أنه يمكن أن يدافع صاحب الجدار عن نفسه ويقول: أنا لم أضعه للاستظلال بل وضعته لدفع حرارة الشمس الشديدة عن الزرع لكي لا يفسد. وبهذا ظهر لك أن العقرب أذكى من كثير من الناس، إذ بمجرد أن يحكم عقلها بأنه يوجد في المكان الفلاني خطر على وجودها تراها تهرب، بينما الإنسان في كثير من حالاته لا يهرب من مواطن الخطر، سواء كان الخطر دنيوياً حيث يموت بسبب أنه يصنع الأسلحة الفتاكة، أم أخروياً حيث يدخل النار بسبب أنه يترك صلاته.

ومن تلك الأنظمة أن يكون الإنسان مطيعاً لله تبارك وتعالى، ومنقاداً له في تنفيذ أوامره ونواهيه، وأن يقرأ الأدعية الموجبة لابتعاد العقرب وجميع الشرور عنه. لأن المؤمن المطيع والمنقاد لله تبارك وتعالى لا يمكن أن تؤثر فيه جميع المؤثرات، بل يكون مثلاً لله تبارك وتعالى، فكما يقول الله للشيء كن فيكون، كذلك المؤمن يقول للشيء كن فيكون.

وبهذا ظهر أن جميع الشرور من الإنسان وليست من الله، كما ظهر أن وجود هذه الشرور لوازم للخيرات وليس وجودها بالأصل. لذا قال المصنف رَحِمَهُ اللَّهُ: **(ومن ثم قيل: إن الله يريد الكفر والمعاصي الصادرة من العباد لكن لا يرضى، على قياس من لدغت الحية إصبعه)** حيث أنه **(يختار قطعه بإرادته)** و**(لكن بتبعية إرادة السلامة للشخص، ولولاها)** أي ولولا إرادة سلامته **(لم يرد القطع)** لأصبعه **(أصلاً، فيقال)** في هذا المثال: **(هو يريد السلامة ويرضى بها، ويريد القطع ولا يرضى به)**، فهذه الجملة **(إشارة إلى هذا الفرق الدقيق)**.

(وأنت تعلم أن هذا المذهب أصح من) المذهبين **(الأولين)** التفويض والجبر **(وأسلم من المفاسد)** الواردة عليهما، فلا ترد عليه تلك الإشكالات التي أوردها المصنف عليهما، **(وأصون عند ذوي البصائر النافذة على حقائق المعارف وقواعد العقائد، فإنه)** قول **(متوسط بين الجبر والتفويض، فخير الأمور أوسطها)** لذا قال الإمام عَلَيْهِ السَّلَامُ: لا جبر ولا تفويض، بل أمرٌ بين أمرين.

[المذهب الرابع]

(وذهبت طائفة أخرى ـ وهم الراسخون في العلم ـ) أي العرفاء **(إلى أن الموجودات على تفاوتها وترتيبها في الشرف الوجودي)** حيث أن عالم العقل أقدم وأشرف من عالم المثال،

وعالم المثال أقدم وأشرف من عالم المادة (**وتخالفها في الذوات والأفعال وتباينها في الصفات والآثار تجمعها حقيقة واحدة إلهية جامعة لجميع حقائقها ودرجاتها وطبقاتها**) هذا بناء على نظرية وحدة الوجود التي سيأتي بيانها منا إن شاء الله بعد أسطر (**مع أن تلك الحقيقة**) الإلهية (**في غاية البساطة والأحدية**) لأن الحقيقة الإلهية بنظر ملا صدر هي بسيطة الحقيقة كل الأشياء، لكن الأشياء هي منه وليس العكس، وهذه الحقيقة الإلهية التي هي الله تبارك وتعالى (**ينفذ نوره في أقطار جميع الموجودات**) الممكنة (**من السماوات والأرضين**) وغيرهما، كما هو ظاهر قوله تعالى: ﴿وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنتُمْ﴾. وكقوله تعالى: ﴿وَنَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ الْوَرِيدِ﴾، إذ (**لا**) توجد (**ذرة من ذرات الأكوان الوجودية إلا ونور الأنوار محيط بها وقاهر عليها**)، كما في قوله تعالى: ﴿أَفَمَنْ هُوَ قَائِمٌ عَلَىٰ كُلِّ نَفْسٍ بِمَا كَسَبَتْ﴾.

توضيح نظرية وحدة الوجود:

ولكي يتضح هذا البحث لابد من بيان نظرية وحدة الوجود، فنقول وعلى الله التوكل:

إن القائلين بأصالة الوجود دون الماهية اختلفوا، فذهب المشائون إلى أن حقيقة الوجود التي لها مصاديق كثيرة هي حقائق متباينة بعضها عن بعض، ولا يوجد جامع بين تلك

المصاديق إلا مفهوم الوجود، إلا أن صدر المتألهين ذهب إلى أن هذه المصاديق المتكثرة تعبر عن حقيقة واحدة، وقد قربه بمثال حسي، وهو النور الحسي الذي له مراتب متعددة شديدة وضعيفة، فهذه المراتب للنور ترجع إلى حقيقة واحدة، هي حقيقة النور الظاهرة في ذاتها المظهرة لغيرها، وهذه الحقيقة الواحدة هي موجودة في جميع المراتب الشديدة والضعيفة، فالشدة في النور الشديد والضعف في النور الضعيف كلاهما بالنور لا بشيء آخر غير النور، إذ لو كانت الشدة جزءا مقوماً للنور القوي لم يكن النور الضعيف نوراً.

وبهذا اتضح أن الشدة في النور ليست بمعنى أن النور الشديد مكون من شيئين: نور وشدة النور، بل إن هذه المرتبة من النور هي بسيطة في ذاتها غير مركبة، وبهذا تبين أن حقيقة النور حقيقة واحدة، ولكنها حقيقة واحدة مشككة بالتشكيك الخاصي الفلسفي.

بيان ذلك: أن التشكيك يأتي بمعنيين:

الأول: العامي المعبر عنه بالتواطئ، وهو عبارة عن المفهوم الكلي الذي يصدق على أفراد كثيرة، ويكون ذلك المفهوم وصفاً لأفراده، وتكون حيثية ما به الاشتراك في المصاديق غير حيثية ما به الامتياز، كمفهوم البياض المنطبق على بياض القرطاس وبياض الثلج، فالبياض ينطبق على بياض القرطاس

كما ينطبق على بياض الثلج، لكن البياض في أحدهما يمتاز عن بياض الآخر.

الثاني: الخاصي الفلسفي، حيث أن حيثية ما به الامتياز ترجع إلى حيثية ما به الاشتراك، كمفهوم الوجود المنطبق على وجود الشمس، وعلى وجود القمر، وعلى وجود الإنسان وهكذا، فجهة الاشتراك في هذه الأشياء هي الوجود، وما يمتاز به كل واحد عن الآخر هو بالوجود أيضاً، لأن الآثار لها المختلفة هي وجودات أيضاً.

والحاصل أن هذه الكثرات ترجع إلى حقيقة واحدة مشككة بالتشكيك الخاصي، إلا أن الكثرة تارة تكون طولية وتارة أخرى تكون عرضية.

ففي مثال مراتب النور إن كان سبب اختلافها شدة وضعفاً هو النور كانت كثرة المراتب طولية، وإن كان سبب الاختلاف شيء آخر غير النور كانت كثرة المراتب كثرة عرضية.

بيان ذلك: لو نظرت إلى نور المصباح الذي أمامك، تجد أن مرتبة منه شديدة النورية، وهي الملاصق مباشرة للمصباح، ثم كلما سرحت النظر إلى امتداد النور وجدت مرتبة من النور أضعف مما قبلها، فهنا كثرة للنور طولية، لأن منشأ كثرة المراتب هو النور.

لكن لو أخذت مرتبة من مراتب النور ولنفرضها المرتبة الخامسة من النور، وسلطتها على زجاجات ثلاث مختلفة الأحجام والألوان، لوجدت أن النور الذي شع من الزجاجات الثلاث يختلف من زجاجة إلى زجاجة أخرى، وهذا الاختلاف لم ينشأ من اختلاف في المرتبة الخامسة للنور، لأنه حسب الفرض مرتبة واحدة بسيطة، بل نشأ الاختلاف من اختلاف قابليات الزجاجات الثلاث لتلك المرتبة من النور، فهذه الأنوار الثلاثة الساطعة من الزجاجات الثلاث كثرة للنور لكنها كثرة عرضية.

إذا اتضح هذا نقول: إن الدليل على أن حقيقة الوجود كحقيقة النور حقيقة واحدة لها مراتب مختلفة، وليست المراتب متباينة بتمام الذات، هو أنه لو كانت تلك الكثرات والمصاديق للوجود حقائق متباينة بتمام الذات، كما يقول المشائون لما صح حمل مفهوم الوجود الذي هو مفهوم واحد، من حيث هو مفهوم واحد على تلك الحقائق المتباينة بما هي متباينة، بمعنى أنه عندما تقول: الإنسان موجود، الشمس موجودة، الله موجود، فإما أن تلاحظ الموضوع المحمول عليه الوجود بما له من جهة اشتراك أو تلحظه بما له من جهة امتياز، فإن لاحظته بما له من جهة امتياز عن غيره لم يصح حمل مفهوم الوجود عليه بما هو مفهوم واحد، إذ المفهوم الواحد لا يمكن بما هو

واحد أن ينتزع من مصاديق متباينة بما هي متباينة. وإلا للزم أن يكون كل مفهوم يصح حمله على كل مصداق، وهذا أمر مستحيل، وبما أنه أمر مستحيل إذن لما حملنا مفهوم الوجود على تلك الحقائق لم تكن تلك الحقائق متباينة بما هي متباينة، بل بينها جهة اشتراك، غاية ما هناك أن بينها مراتب مختلفة، لكن هذا لا يعني التباين الكلي بينها.

فتحصل أن هذه الكثرات والمصاديق المختلفة للوجود ترجع إلى حقيقة واحدة وهي الوجود، فالوحدة في عين الكثرة والكثرة في عين الوحدة، فالوجود حقيقة واحدة لكنها مشككة، متكثرة بلحاظ المراتب، بداهة وجود المتقدم والمتأخر بينها والقوي والضعيف والشريف والدني.

لكن لا يخفى عليك أن تمثيل حقيقة الوجود بحقيقة النور الحسي مقرب من جهة ومبعد من جهات.

أما أنه مقرب من جهة فلأن الشدة والضعف في كلا النورين يرجعان إلى حقيقة النور، فالنور الحسي يشتد بالنور ويضعف بقلته، وهكذا حقيقة الوجود الذي هو نور خارجي، فما به الاشتراك بين الشدة والضعف هو النور في كلا النورين، وما به الامتياز بين الشدة والضعف أعني قوة النور هو نفس النور في كلا النورين: نور المصباح، ونور والوجود.

أدلة الفهلويين على وحدة الوجود:

وإذا اتضحت لك نظرية وحدة الوجود التي هي نظرية الفهلويين من حكماء الفرس القدماء نقول:

قد استدل الفهلويون على وحدة حقيقة الوجود ـ فليست الكثرات متباينة بتمام الذات، وأن الشدة والضعف ليسا شيئاً غير الوجود، فالشدة شدة الوجود والضعف أمر عدمي، وعليه فليس في الدار غير الوجود ديار، وأن ما به الامتياز يرجع إلى ما به الاشتراك ـ بعدة أدلة:

الدليل الأول: وجود ولزوم السنخية بين العلة والمعلول.

بيان ذلك: اعلم أنه ليس المراد بالسنخية بينهما السنخية التوليدية، كالندى بالنسبة إلى المطر، بل المراد السنخية الظلية، كسنخية كل شيء مع ظله، والدليل على وجود السنخية بين العلة والمعلول ولزومها أن صدور شيء عن شيء دون شيء آخر دال على وجود الخصوصية المشتركة بين الصادر والمصدور منه، وإلا فلو صدر الصادر من المصدور منه بلا خصوصية في المصدور منه توجب صدور الصادر للزم أن يكون كل شيء علة لكل شيء، وللزم أن يكون كل شيء معلولاً لكل شيء، وهذا ما لا يمكن الذهاب إليه ولا قبوله.

وبناء على ثبوت السنخية بين العلة والمعلول لزوماً نقول:

لو كانت حقيقة الوجود عبارة عن حقائق متباينة بتمام الذات، كما يقول به المشاؤون للزم فقدان السنخية بين العلة والمعلول. هذا خلف.

وبهذا ثبت أن العلة والمعلول حقيقة واحدة لا حقائق متباينة.

وهذه القضية ثابتة في الجملة، أعني ولو بنحو القضية الكلية. باعتبار أننا نقول باختلاف المراتب بين الكثرات الوجودية مع اشتراكها في ما به الامتياز، وهو الوجود.

وقد أورد بعضهم أشكالاً حاصله أن هذا الدليل في غاية المتانة لو كان الله علة لكنه فاعل مختار، لأنه تبارك وتعالى بناء على قول الحكماء أنه علة: إما أن يكون علة تامة أو لا، فعلى الأول يكون مجبوراً في فعله، لعدم إمكان تصور تخلف المعلول عن علته التامة، وعلى الثاني لا يكون خالقاً، لنقصه، تعالى المولى تبارك وتعالى عن النقص علواً كبيراً. فلم يكن علة. فبطل الدليل.

وجوابه: قد فرضنا مسبقاً إرادته واختياره لخلق الخلق، وهو أحد أجزاء العلة التامة، فلم يكن مجبوراً.

فإن قيل: سلمنا، لكن دل الدليل على أن بين خلق الخلق وبين أزليته فاصل زماني، فلو كان علة تامة لم يكن فاصل

زماني بينه وبين معلوله، أعني هذا العالم. وهذا يثبت قدم العالم، فإذا ثبت قدمه تعدد القدماء.

قلت: عندنا جوابان:

أولهما: ليس بين الله تبارك وتعالى وبين فعله فاصل زماني، لأن الزمان هو مقدار الحركة، والحركة قانون من قوانين عالم المادة المتضمن للمادة وآثارها، وعالم المادة متأخر عن عالم المثال المجرد عن المادة دون آثارها، وعالم المثال متأخر عن عالم العقل المجرد عن المادة وآثارها، وأشرف هذه العوالم وأقدمها وأقربها إلى المبدأ الحق هو عالم العقل، فلو أراد أن يخلق الله عالم العقل لم يكن بينه وبين إيجاده إلا إرادة كن.

فإن قيل: يلزم أن يكون العالم قديماً فيلزم تعدد القدماء وهو باطل.

قلت: هو تبارك وتعالى قديم الإحسان، فليكن العالم قديماً، ولا ضير في ذلك ما دام أن قدمه بالغير، أعني بالله تبارك وتعالى، لا بذاته. فيكون التقدم لله على خلقه تقدماً رتبياً لا زمانياً.

وهذا معنى قول الفلاسفة: كلما ثبت قدمه امتنع عدمه. والذي شنع عليه المتكلمون، حيث قالوا للفلاسفة: كيف تقولون بهذا القاعدة وفي نفس الوقت تقولون بقدم العالم؟

لكن المتكلمين قد غفلوا عن مقصود الفلاسفة من القاعدة، حيث أن مقصودهم كلما ثبت قدمه بالذات ـ وهو الله تعالى ـ امتنع عدمه. وأما ما ثبت قدمه بالغير كالعالم فلا يمتنع عدمه، على أن المتكلمين لا يحق لهم طرح الإشكال من الأساس؛ لأن المسلمين برمتهم يعتقدون بخلود الجنة ومن فيها، فهي ممتنعة العدم، فهل بعد اعتقادهم بخلودها أن يرفضوا سرمدية العالم! فإذا قبلوا سرمديته لأنها بالغير فليقبلوا قدم العالم وأزليته، لأن أزليته كانت بالغير وهو الله تبارك وتعالى على نحو التقدم الرتبي كحركت يدي فتحرك المفتاح.

فإن قلت: كان الله ولم يكن معه شيء.

قلت: هذا صحيح، بمعنى أنه كان الله تبارك وتعالى ولم يكن معه شيء من الموجودات الإمكانية، ولكن من الصحيح أيضاً أنه كان الله وكان هو خزانة كل شيء. قال تعالى: ﴿وَإِن مِّن شَيْءٍ إِلَّا عِندَنَا خَزَآئِنُهُۥ وَمَا نُنَزِّلُهُۥٓ إِلَّا بِقَدَرٍ مَّعْلُومٍ﴾[1]. وكان قديم الإحسان، فلابد من مُحسَن إليه.

لا يقال: إن معنى عندنا خزائنه بمعنى عندنا القدرة على خلقه.

قلت: القدرة عين ذاته، وذاته منشأ لكل كمال، وفاقد

---

(١) سورة الحجر: آية ٢١.

الشيء لا يعطيه. وذاك الشيء المعطى قد تنزل من المولى تبارك وتعالى على نحو التجلي لا على نحو التجافي. فلا انقلاب.

بيان ذلك: التنزل على نحوين:

الأول: التنزل على نحو التجافي، كأن ينزل ابني من السطح إلى الأرض، فهنا تنزل وتجافي عن السطح، بحيث لا وجود له في السطح بعد وجوده على الأرض.

الثاني: التنزل على نحو التجلي، كأن أتصور صورة الأسد، ثم أقوم برسم الصورة على ورقة، فهنا نجد أن صورة الأسد لها وجودان، وجود في الذهن ووجود على الورقة، وبوجودها في الورقة لم تنعدم صورة الأسد في الذهن، فصورة الأسد تنزلت على الورقة على نحو التجلي دون أن تنعدم الصورة التي في الذهن.

وهنا نلاحظ وجود العلاقة بين الصورة الذهنية وبين الصورة على الورقة، ولو لم تكن هناك علاقة بينهما أصلاً لم تحصل الصورة على الورقة.

كما نلاحظ أيضاً أن وجود الصورة في الذهن وجود أقوى، إذ لا تحترق الصورة التي في الذهن بخلاف الصورة الخارجية.

إذا اتضح هذا نقول: الله تبارك وتعالى شامل لجميع الكمالات لا يشذ عنه أي كمال، وكان في ذاته المقدسة بسيطاً

من كل جهة، وليس مركباً من أجزاء، وإنما نقول أن عنده كل كمال وعنده خزانة كل شيء لأن فاقد الشيء لا يعطيه، فعلم زيد كمال وقدرته كمال وجماله كمال، ولو لم يكن عند الخالق تبارك وتعالى تلك الكمالات بنحو أعلى وأشرف وبنحو البساطة من كل جهة فكيف يعطي هذه الكمالات؟!

ولما أراد أن يخلق هذه الكثرات أنزلها من ذاته المقدسة على نحو التجلي لا على نحو التجافي.

قال أمير المؤمنين عليه السلام: «فَتَجَلَّى سُبْحَانَهُ لَهُمْ فِي كِتَابِهِ مِنْ غَيْرِ أَنْ يَكُونُوا رَأَوْهُ»[1].

وبهذا اتضح جلياً أنه لو كان هناك تباين بين الكثرات الوجودية بتمام الذات لم تكن علاقة بين الذات البسيطة وبين تلك الكثرات الممكنة، ولكن الحقيقة أن هناك علاقة، فثبت بهذا أن الوجود واحد ولكنه ذو مراتب، كما هو الحال في مراتب النور.

ثم إني لما طرحت هذا البحث في سالف الأزمان أشكل عليَّ واحد من الناس فقال لي: إذا كنتم تقولون بوحدة الوجود فما الفرق بينكم وبين الوهابية القائلين أن الله له يد وله رجل، وله كل ما للإنسان، حتى الفرج، لكن له يد تناسب شأنه، وله رجل تناسبه، وله لحية تناسبه، وهكذا؟

(١) نهج البلاغة: الخطبة رقم ١٤٧ (الغاية من البعث).

قلت: الفرق كبير جداً، إذ أن القائلين بوحدة الوجود لا يقولون بأن له يد، أو بأن له رجل، وإنما يقولون، عنده كمال اليد، وليس اليد، وأيضاً هذا الكمال كمال بسيط لا تركب فيه، لأن التركب يعني الحاجة إلى الأجزاء، والحاجة نقص، والله تبارك وتعالى منزه عن النقص.

وأما الوهابية والحشوية فهم لما قالوا بأن له يد ورجل ولسان، فقد جزؤوا المولى تبارك وتعالى، في حين أنهم إذا قالوا بالعين، فيلزم تحديد العين بالعين الثانية وبالأنف والجبهة. في حين أن القائلين بوحدة الوجود يرون أن الله بسيط الحقيقة. هذا أولاً.

وثانياً: الوهابيون لم يكتفوا بالتجزئة، بل قالوا بالتحديد والتقدير لذلك الجزء، حيث أنهم ادعوا أن الله يجعل رجله في النار فتمتلىء النار بها، فقدروا رجله أنها بقدر مساحة النار. إلى آخر هذه اللوازم الفاسدة.

بل قال بعض علماء الحشوية التي تنتسب الوهابية إليها: اسألوني عن كل شيء ما عدا الفرج!!!

قال صاحب كتاب (الكليني والكافي):

[بل أن التشبيه والتجسيم إنما هو مسطور في كتب القوم، وهي جزء من عقائدهم، فهؤلاء الحشوية أحد فرق الجمهور هم

الذين قالوا بالتجسيم، حكى الاشعري عن محمد بن عيسى أنه حكى عن مضر، وكهمس، وأحمد الهجيمي أنهم أجازوا على ربهم الملامسة، والمصافحة، وأن المسلمين المخلصين يعانقونه في الدنيا والآخرة، إذا بلغوا في الرياضة والاجتهاد إلى حد الإخلاص والاتحاد المحض!![1].

وحكى الكعبي عن بعضهم انه كان يجوز الرؤية في دار الدنيا، وأن يزوروه ويزورهم. وحكي عن داود الجواربي أنه قال: اعفوني عن الفرج واللحية واسألوني عما وراء ذلك![2] وقال: إن معبوده جسم، ولحم، ودم، وله جوارح وأعضاء، من يد، ورجل، ورأس، ولسان وعينين، وأذنين، ومع ذلك: جسم لا كالأجسام، ولحم لا كاللحوم، ودم لا كالدماء، وكذلك سائر الصفات، وهو لا يشبه شيئا من المخلوقات، ولا يشبهه شيء!![3] وحكي عنه أنه قال: هو جوف من أعلاه إلى صدره، مصمت ما سوى ذلك، وأن له وفرة سوداء، وله شعر قطط!![4]][5].

---

(١) الملل والنحل: ١ / ٩٦.
(٢) المصدر السابق: ١ / ٩٦.
(٣) المصدر السابق: ١ / ٩٦.
(٤) المصدر السابق: ١ / ٩٦.
(٥) الكليني والكافي. للشيخ عبد الرسول الغفاري: ج١/ ٣٢٢.

وبهذا يظهر أن القائلين بوحدة الوجود قالوا بالجهل بالذات المقدسة، بخلاف الوهابية الحشوية.

والقائلون بوحدة الوجود كالمصنف، لا يعنون بوحدة الوجود أن الإنسان هو الله والله هو الإنسان، كيف والإنسان عين الفقر إلى الله تبارك وتعالى، إذ حتى لو وصل الإنسان إلى أعلى مراتب الكمال الإمكاني، حتى كان سمع الله وبصره كان في عين هذا الكمال ناقصاً محتاجاً إلى الكامل المطلق تبارك وتعالى.

فالقائلون بوحدة الوجود بطريقة المصنف وبفهمه يقولون: الوجود واحد له مراتب متعددة، وجود واجب في غاية الشدة والكمال، وهو الله تبارك وتعالى، ووجود أقل بمراتب وهو الوجود الإمكاني على اختلاف مراتبه.

وهذا كما ترى لا يتضمن التشبيه، فهل عندما يقول القائل مثلاً: الله قادر وأنا قادر، والله عالم وأنا عالم، والله حي وأنا حي، والله سميع وأنا سميع، والله موجود وأنا موجود، و.... لكن هذا القائل يقول بعد ذلك: قدرتي من قدرته تبارك وتعالى، وعلمي من علمه، وسمعي من سمعه، ووجودي من وجوده، فهل في هذا الكلام تشبيه؟.

إذ هذا القائل قد اعترف بالعجز والنقص في حياته وعلمه ووجوده وقدرته و..، بمعنى أنه قد اعترف بكمال خالقه تبارك

وتعالى، وأيضاً اعترف في نفسه أنه يمكن أن يسلب علمه عنه وحياته عنه وقدرته عنه ووجوده عنه.

وبهذا يتبين أن معتقد القائلين بوحدة الوجود مختلف عن معتقد الصوفية القائلين بالحلول. كقول البسطامي: (سبحاني سبحاني ما أعظم شأني). أين التراب ورب الأرباب؟!

إذ يلزم من هذا المذهب ـ بناء على الفهم الظاهري من عبائرهم ـ أن لا يعدم الممكن لامتناع العدم في حقه تبارك وتعالى. وللزم منه انقلاب الممكن واجباً، والعكس.

ثم إن القائلين بوحدة الوجود لما قالوا بأن الله تبارك وتعالى بسيط الحقيقة كل الأشياء بنحو أعلى وأشرف، إنما أرادوا أن كل كمال يفترض في هذا الوجود فهو عنده سبحانه تبارك وتعالى بنحو لا يتنافى مع البساطة، وليس مرادهم أن يد زيد هي عنده بما هي يد زيد، وإلا يلزم تركب الذات المقدسة، بل المراد أن هذه اليد كمال وعلم زيد كمال وقدرة زيد كمال، وهذا الكمال صادر من كامل مطلق منزه عن أي نقص، فإما أن يكون عنده ذلك الكمال أو لا، فإن كان عنده فلا كلام، وإن لم يكن عنده ففاقد الشيء لا يعطيه.

وصدر المتألهين وأتباعه لا يريدون أكثر من هذا المعنى[1].

---

(١) وبهذا ظهر فساد ما نسب إلى الشيخ أحمد بن زين الدين الأحسائي رَحِمَهُ اللَّهُ رحمة=

وثانيهما: أنه قد تقدم أن أحد أجزاء العلة إرادته واختياره،

=واسعة وأتباعه من كلام في مقام الرد على القائلين بوحدة الوجود، حيث أنهم رضوان الله عليهم قد امتلأت كتبهم بهذه الإشكالات، ونحن نقتصر على كلام أحد أتباع الشيخ أحمد رحمه الله وهو الشيخ محمد أبو خمسين رضوان الله تعالى عليه في كتابه (النور المضي في معرفة الكنز الخفي)، حيث أنه رحمه الله بعد أن ذكر بعض أدلة القائلين بوحدة الوجود من الأدلة النقلية كقول الإمام زين العابدين: إن الله خلقنا من نور ذاته وفوض إلينا أمور عباده، وغيره من الأدلة قال في مقام الرد عليهم: [إن الأشياء التي يقولون إنها كانت كامنة في الذات المقدسة ـ تعالى الله عما يقوله الكافرون علواً كبيراً ـ بنحو أشرف، هل هي في الواقع أشياء وجودية، ويصدق عليها هناك اسم الشيئية، بأي نحو كانت أشرف أو غيره، أم لا، بل عدمية اعتبارية بمقتضى تصور قوابلهم المجتثة.

فإن كان الثاني ـ أعني أنها كذلك، بحيث إنها تنقطع بانقطاع اعتبار العقل ـ فثبت المطلوب، وهو عدم وجود ذكر شيء في رتبته تعالى مطلقاً. فيكون إثباتهم لها هناك بنوع الشرافة محض خلق إفك أو بظاهر من القول، مثل إثبات أخوانهم عبدة الأوثان الشركاء لله تعالى. فكما يمتنع فرض وجودها له بضرورة من الدين والعقل، كذلك يمتنع فرض وجود شيء في الأزل بأي نحو كان ذكر ذلك الشيء، كما لا يخفى.

وإن كان الأول فيرد عليهم محاذير كثيرة لا حصر لعدها:

منها: أن تكون الذات المقدسة الأحدية محلاً وظرفاً للحادثات الفانية، وكل من كان ظرفاً ومحلاً للغير فلابد أن يكون مظروفاً ومحمولاً للغير كما لا يخفى، إذ مقتضى الظرفية ذلك.

ومنها: تغيير حالتها بعد إظهاره تعالى إياها في الكون من غيب ذاته كما لا يخفى، إذ حالته بعد ذلك تصير مغايرة لحالته قبله، لثبوت تغير حالة الظرف بعد إخراج المظروف عنه بالبديهة، لأنه قبل الإخراج كان مشغولاً به، وموصوفاً بالملاءة، وبعده يكون فارغاً عنه، وموصوفاً بالخلاوة، فلا تغاير أعظم من هذا، كما لا يخفى.

ومنها: أن يكون صدور الأشياء منه إنما يكون هو على نحو الولادة، وكل من يلد لا شك في أنه يولد، كما لا يخفى وسورة التوحيد تأبى ذلك. =

وما دام أن إرادته تعلقت بخلق الخلق متأخرا عن أزليته كان

= ومنها: استلزام تعدد القدماء، بعدد صور الموجودات، إذ المفروض أنها كانت أشياء مذكورة في الأزل، وإن كان ذكرها فيه بنوع الشرافة والبساطة، إذ كونها كذلك هنالك لا يدفع عنهم المحذور الوارد عليهم وذلك لا تنفعهم بعد صدق اسم الشيء على كل منها.
وأدلة التوحيد وبراهين التفريد والتنزيه والتجريد ـ كتاباً وسنة وإجماعاً وعقلاً ـ تأبى ذلك، كما لا يخفى، إذ مقتضاها أحدية ذات القديم تعالى، وعدم وجود ذكر للسوى فيه بوجه من الوجوه.
وإذا قيل بوجوب وجود وجوهات الحادثة الإيزالية الفانية، لئلا يلزم الجهل يكون وجود وجوداتها مساوقاً لوجوده، ووجوده تعالى لا أول له ولا آخر، كما لا يخفى، وإلا لما كان قديماً، فتكون وجوداتها كذلك، إذ المفروض أنه تعالى لم يكن خلواً منها في ذاته قبل إيجاده تعالى لها وظهوراته، ولا يكون خلواً منها بعد ذهابها، لئلا يلزمه الجهل، الذي هو عين النقص.
وبطلان كل ذلك واضح البرهان، وغني عن التبيان، عند جميع ذوي الألباب، من أصحاب الملل والشرائع الإلهية، لا سيما عند علماء الإسلام الخاصة والعامة، كما لا يخفى ذلك على من له أدنى اطلاع على الكتاب والسنة، إذ هما مشحونان في بيان أنه تعالى كان عالماً بالأشياء قبل كونها من غير أن يكون لها ذكر عند رتبة ذاته المقدسة المرة] انتهى كلامه طاب في الخلد مقامه.
وفي مقام الإجابة عليه نقول: إن القائلين بوحدة الوجود كالمصنف لا يقول بأن هذه الأشياء كالإنسان والشجر والحجر كامنة في الذات، وبهذه العبارة الصريحة الموجبة لانقلاب الواجب إلى ممكن. إذ تقدم مراراً أن المصنف يرى أن الذات المقدسة بسيطة الذات، فكل كمال موجود ويفترض لموجود إمكاني كالشجر والحجر هي عنده بنحو أعلى وأشرف، بمعنى أن كمال كل معلول عنده بنحو بسيط. فكل الكمالات التي عبر عنها الشيخ محمد بو خمسين بالأشياء الكامنة في الذات هي أمور وجودية وليست اعتبارية، وهي وجودات بسيطة موجودة بوجود واحد بسيط لا تعدد فيه، وهذا الوجود البسيط عين الذات المقدسة بلا تركب ولا تجزئة ولا جوهر ولا عرض ولا أين ولا كيف ولا عدد ولا كم ولا، ولا أي شيء من صفات الممكنات. =

إيجاد الخلق متأخراً، فلم يكن مجبراً، والفاصل الزماني تقدم جوابه.

= فعندما يقول القائلون بوحدة الوجود أنه بسيط الحقيقة كل الأشياء، يعني أن الذات المقدسة هي كمال كل الاشياء، وهذا لا ضير فيه، إذ فاقد الشيء لا يعطيه.
وبهذا انقدح لك نقطة مهمة جدا، وحاصلها عندما ننظر إلى الشجر والحجر، فنقول الشجر موجود والحجر موجود، فهل يوجد تباين تام بين وجود الشجر ووجود الحجر حتى في أصل التحقق والوجود، فعلى الأول يلزم أنه لا يكشف وجود الشجر عن وجود الحجر، ولا يكشف وجود الحجر عن وجود الشجر، وإن كان هناك تباين غير تام فربما كان وجود الشجر كاشفاً عن وجود الحجر.
فعندما نقول: الله موجود والإنسان موجود، هل يوجد تباين تام بحيث لا يوجد جهة تجمع بين القضيتين أم لا، فعلى الأول لا يدل وجود الإنسان على وجود الله تبارك وتعالى أصلاً، أما إن لم يكن هناك تباين تام بل توجد جهة اشتراك ولو في معنى الوجود فهذا يدل على أن الوجود الثاني أي الإنسان يدل على الوجود الأول وهو وجود الله تبارك وتعالى. لأنه مادام أن وجود الإنسان معلول لوجود الله، وأنه مخلوق من خزانة الحق فهذا يعني أن وجوده دال على وجوده.
وخروجه من خزانة الحق ليس بمعنى الخروج على نحو التجافي، كخروج الوليد من بطن أمه حتى ترد الإشكالات المتقدمة، بل هو على نحو التجلي.
وأما إشكال تعدد القدماء فجوابه: بعد فرض البساطة لا يوجد تعدد.
وبهذا ظهر لك أن الشيخ محمد رحمه الله تبعاً للشيخ أحمد بن زين الدين يتكلم في وادي غير الوادي الذي يتكلم فيه القائلون بوحدة الوجود بطريقة صدر المتألهين وأتباعه.
ونحن لا نريد بهذا الكلام التشهير على الشيخ أحمد وأتباعه رضوان الله عليهم أجمعين ـ كما فعله هو بنفسه وأتباعه من التشهير والتكفير للقائلين بوحدة الوجود ـ إذ لو لم يكن من حسنات الشيخ أحمد إلا شرحه الرائع على الزيارة الجامعة الكبيرة لكفى ذلك في الافتخار به. كما لا نريد التنقيص من علمه، لكن لكل جواد كبوة ولكل حليم هفوة، وإن كثيراً من العلماء يشكل على نظير له بما هو خارج عن المسألة، لكن الحقيقة أن وحدة الوجود لها معاني أربعة مشهورة لم يحقق في جميعها، وأما الخامس فلم يظهر إلا لبعض الأكابر من الفلاسفة.

الدليل الثاني: لزوم السنخية بين الآية وذيها.

بيان ذلك: من آيات الله تبارك وتعالى الدالة عليه آية الآفاق وآية الأنفس، فنحن نستدل على وجود الله بوجود آياته، كما نستدل أيضاً بكمالها وإتقانها على كماله وإتقانه تبارك وتعالى، فكمال الآية يدل على كمال ذي الآية، وهذا بعينه يثبت وجود سنخية بين الآية وذي الآية، فلو فرضنا أن حقيقة الوجود عبارة عن حقائق متباينة لا علاقة بينها، فكيف يحكي المباين للمباين له، فهل تحكي الرطوبة عن اليبوسة وهل تحكي البرودة عن الحرارة؟!

الدليل الثالث: العلة كمال المعلول.

بيان ذلك: أن من الأمورِ المسلمة في المدرسة المشائية القائلين بأن الكثرات حقائق متباينة بتمام الذات هذه القاعدة: أن وجود العلة يعتبر حداً تاماً للمعلول، وأما المعلول فهو حد ناقص للعلة. وهذا الكلام منهم إنما يتم فيما لو قلنا بوجود السنخية بين العلة والمعلول، أما لو قلنا بكون الوجود حقائق متباينة فهل يمكن قبول أن يكون المباين حداً للمباين له؟!

الدليل الرابع: العلم بالعلة علم بالمعلول، فإذا علمت بملاصقة الورقة للنار مع علمي بعدم وجود الرطوبة بينهما فسأعلم حتماً باحتراق الورقة الذي هو معلول، فلو كانت هناك

مباينة بين العلة والمعلول من جميع الجهات فلا يلزم من علمي بالعلة العلم بالمعلول، إذ لا شراكة ولا علاقة بينهما من جميع الجهات، حتى إذا علمت بأحدهما علمت بالآخر. فلابد من الالتزم بوجود شراكة في الوجود. وهذا ما نريد إثباته.

وبهذا تبين أن حقيقة الوجود حقيقة واحدة غاية ما هناك وجود اختلاف في المراتب، فمرتبة الذات المقدسة مرتبة الكمال المطلق، التي لا تقبل العدم ولا النقص في أي جهة من جهاتها، تلك المرتبة التي هي علم مطلق وقدرة مطلقة وخير كلها، بخلاف مرتبة مثل الإنسان أو غيره من المخلوقات الذي هو تمام الفقر والحاجة والعجز إلى الله تبارك وتعالى. قال تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ أَنتُمُ ٱلْفُقَرَآءُ إِلَى ٱللَّهِ وَٱللَّهُ هُوَ ٱلْغَنِيُّ ٱلْحَمِيدُ﴾[1]. والفقر في الآية هو ما عبر عنه المصنف رحمه الله في بعض كتبه بالفقر الوجودي المبني على أصالة الوجود، في مقابل الفقر الإمكاني المبني على أصالة الماهية فتفطن.

لذا قال المصنف رحمه الله: **(وهذا)** المعنى الذي أوضحناه أن حقيقة الوجود حقيقة إلهية **(الذي ذهبوا)** أي العرفاء **(إليه مما أقيم عليه البرهان)** العقلي كما أوضحناه لك بعدة براهين **(طبق ما شاهدوه بالبصيرة والعيان)** أي بالمكاشفات **(فإذن)** تكون

---

(١) سورة فاطر: آية ١٥.

النتيجة في مسألة خلق الأعمال والأفعال: (**كما إنه ليس**) يوجد (**شأن إلا و**) كان ذلك الشأن (**هو شأنه فكذلك ليس فعل إلا وهو فعله، و**) يدل على ما ذكرنا قوله تعالى: (**لا حكم**) تكويناً أو تشريعاً (**إلا لله، و**) كذا يدل عليه قوله تعالى: (**لا حول ولا قوة إلا بالله العلي العظيم، يعني كل حول**) لدى المخلوقين فهو (**حوله، وكل قوة**) عندهم هي (**قوته مع**) بقاء (**علوه وعظمته، فهو في علو عظمته ينزل منازل الأشياء ويفعل فعلها، كما أنه مع غاية تجرده وتقدسه عن جميع الأكوان لا يخلو منه أرض ولا سماء**) بلا أن تحده السماء والأرض ولا غيرهما.

قال السيد ابن طاووس الحسني رحمه الله في كتابه الإقبال: ومن الدعوات في كل يوم من رجب ما رويناه أيضاً عن جدي أبي جعفر الطوسي رضي الله عنه، فقال: أخبرني جماعة عن ابن عياش، قال: مما خرج على يد الشيخ الكبير أبي جعفر محمد بن عثمان بن سعيد رضي الله عنه من الناحية المقدسة، ما حدثني به خير بن عبد الله قال: كتبته من التوقيع الخارج إليه: بسم الله الرحمن الرحيم ادع في كل يوم من أيام رجب: اللهم إني أسألك بمعاني جميع ما يدعوك به ولاة أمرك، المأمونون على سرك، المستسرون بأمرك، الواصفون لقدرتك، المعلنون لعظمتك. أسألك بما نطق فيهم من مشيتك، فجعلتهم معادن لكلماتك، وأركانا لتوحيدك،

وآياتك ومقاماتك، التي لا تعطيل لها في كل مكان، يعرفك بها من عرفك، لا فرق بينك وبينها إلا أنهم عبادك وخلقك، فتقها ورتقها بيدك، بدؤها منك وعودها إليك، أعضاد وأشهاد، ومناة وأزواد، وحفظة وروّاد، فبهم ملأت سماءك وأرضك حتى ظهر [أن] لا إله إلا أنت[1].

(و) لو توهم متوهم وقال: يلزم انقلاب الممكن إلى الواجب، والواجب إلى الممكن.

لقلنا له: (**كما قال إمام الموحدين علي عليه السلام: مع كل شيء لا بمقارنة، وغير كل شيء لا بمزايلة**) فالله مع جميع الموجودات فالله أقرب إلينا من قرب سواد العين إلى بياضها، وهو معنا أينما كنا، وهو أقرب إلينا من حبل الوريد، فنور الله نافذ فينا لكن لا كنفوذ الماء في الكأس، ومحيط بنا لكن لا كانعزال الماء عن الكأس، بل وجودنا وجود مرتبط به ولا استقلال لنا في وجودنا. فالله داخل فينا لكن لا كدخول شيء في شيء، وخارج عنا لكن لا خروج شيء عن شيء. وهذا مفاد مجموعة كثيرة من الروايات الواردة عنهم عليهم السلام.

وأقرب مثال لهذا المعنى النفس الإنسانية، فهي مدبرة للبدن لكن لا بدخول شيء منها في البدن، وخارجة عن البدن لكن لا

---

(١) إقبال الأعمال، للسيد ابن طاووس الحسني، ج ٣، ص ٢١٤.

كخروج شيء عن شيء، وهذا معنى الحديث من عرف نفسه فقد عرف ربه[1].

فتحصل أن البدن كما ينسب إليه الفعل الفلاني كشرب الماء، كذلك ينسب هذا الفعل إلى النفس لأنها هي المدبرة له، وكما يصح أن تقول إن نفس الإنسان فعلت الشيء الفلاني، يصح أن تقول الله فعل الشيء الفلاني، لأن الإنسان لا يفعل أي فعل كان إلا بقدرة منه تبارك وتعالى. لذا قال: (**فإذا تحقق هذا المقام ظهر أن نسبة الفعل والإيجاد إلى العبد صحيحة، كنسبة الوجود إليه من الوجه الذي ينسب إليه تعالى**) فكما يصح أن تقول: فعل زيد الشيء الفلاني، يصح أن تقول فعل الله الشيء الفلاني، بنسبة واحدة، لأنه كما قلنا سابقاً أن زيداً مرتبة من مراتب الوجود (**فكما أن وجود زيد بعينه أمر متحقق في الواقع، وهو شأن من شؤون الحق الأول**) تبارك وتعالى (**ولمعة من لمعات وجهه، فكذلك هو**) أي زيد (**فاعل لما يصدر عنه بالحقيقة لا بالمجاز، ومع ذلك**) أي ومع أن الفعل منسوب إلى زيد في الوقت ذاته نقول: (**ففعله أحد أفاعيل الحق الأول بلا شوب نقص وشين**) أي بمعنى أننا إذا نسبنا الفعل الذي صدر من زيد نسبناه إلى الله تبارك وتعالى فهذا لا يدل على أننا خالفنا

---

(١) المناقب، للخوارزمي، فصل ٢٤. مصباح الشريعة، ٤١.

تنزيه الله تبارك وتعالى (**تعالى الواحد القيوم عن نسبة النقص والشين إليه**)، بل تصح هذه النسبة للفعل الصادر من الإنسان إلى الله تبارك وتعالى، لأنه تبارك وتعالى هو الذي أعطاه القدرة على الإتيان بذلك الفعل.

(و) بهذا ظهر أن (**التنزيه والتقديس بـ**)ـاق على (**حاله، فإن التنزيه والتقديس يرجع إلى مقام الأحدية التي يستهلك فيه كل شيء**) فهو نور الأنوار ومبدأ المخلوقات فإنا لله وإنا إليه راجعون (**وهو الواحد القهار الذي ليس أحد غيره**) فوحدته وحدة قهارة ليس لها ثاني، بخلاف بقية الوحدات كالوحدة العددية أو النوعية أو الجنسية، ففي الوحدة العددية، إذا نظرت إلى الكتاب الذي أمامك تقول واحد، لأن له ثاني، وإذا نظرت إلى الكتاب الثاني تقول: هذا كتاب ثاني لأن له ثالث وهكذا، وكذا بقية الوحدات، إلا أن وحدة الله وحدة قهارة لا تقبل أن يكون لها ثانٍ لقيام أدلة التوحيد على نفي الشريك له تبارك وتعالى، قال تعالى: أأرباب متفرقون خير أم الله الواحد القهار. فهو منزه لأن له مقام الأحدية لا يدانيه فيه أحد سواه فهو تمام العظمة والكمال المطلق، (و) إنما (**التشبيه راجع إلى مقامات الكثرة والمعلولية**) لأن الكثرة تعني الشراكة، والشراكة نقص (و) بهذا المعنى ظهر أن (**المحامد كلها راجعة إلى وجهه الأحدي، وله عواقب الثناء والتقاديس**، وذلك لأن شأنه إفاضة الوجود على

الكل) أي على كل الموجودات الممكنة **(والوجود كله خير محض وهو المجعول، والشرور أعدام، والأعدام غير مجعولة)** بجعل أصلي وإنما هي مجعولة بجعل اعتباري، إذ لا وجود لها كما أوضحناه لك سابقاً.

(وكذا الماهيات ما شمت رائحة الوجود) كما هو مسلك العرفاء، لأن الماهيات حدود عدمية للموجودات، فوجود الكلب إنما وجد بوجوده لا بكلبيته، إذ أن غير وجود الكلب أمر عدمي، لأن المقابل للوجود هو العدم، فالكلبية حد عدمي لوجود الكلب.

بيان ذلك: أن الفلاسفة اختلفوا هل الأصيل هو الوجود أم الماهية؟ فذهبت المدرسة الإشراقية إلى أن الأصيل هو الماهية دون الوجود، وذهبت المدرسة المشائية ومدرسة الحكمة المتعالية إلى العكس. ومراد الفلاسفة وأتباع الحكمة المتعالية من أصالة الوجود أن الوجود منشأ الآثار، والماهية التي هي عبارة عما يقال في جواب ما هو؟ هي حد عدمي لذلك الوجود، بمعنى أنك عندما تقول: الإنسان موجود، فالإنسان ماهية، والماهية هي الأمر المركب من جنس ـ حيوان ـ وفصل ـ ناطق ـ، وهذا كما ترى أمر تحليلي لما هو موجود في الخارج، إذ لا يوجد عندنا في الخارج إلا أمر واحد هو وجود الإنسان،

فالإنسان لم يكن موجوداً في الخارج بإنسانيته، بل هو موجود في الخارج بعين وجوده، غاية ما هناك أننا لكي نميز هذا الموجود الخارجي عن بقية الموجودات كالسماء والأرض والكلب والبقر والشجر وغير ذلك، نلحظ نحو هذا الوجود وخصائصه ومميزاته التي بها يمتاز عن غيره، فنجد أن ما يمتاز به هذا الوجود الخارجي أنه ناطق بخلاف غيره، كالكلب حيث أنه وجود نابح، وبهذه الميزة ميزة الناطقية سميناه إنساناً، والكلب بميزة النابحية سميناه كلباً، ولو سألني شخص وقال: ما هو هذا الشيء الذي أمامي؟ لأجبته: إنسان، فالإنسانية هي ماهية ذلك الوجود الخارجي في الذهن، وهي حده الفاصل عن غيره، والتي قوامها الحيوانية الناطقية الذهنية.

لكن الحيوانية الناطقية الخارجية ليست شيئاً غير وجود الحيوانية الناطقية، بل الحيوانية والناطقية لم تكونا موجودتين في الخارج إلا بالوجود، والنابحية كذلك، فبالوجود كانت النابحية للكلب، ويترتب على هذا أننا عندما نحمل الوجود على ماهية الإنسان مثلاً ونقول: الإنسان موجود، ففي الحقيقة أن وجود الإنسان موجود، على نحو الضرورة بشرط المحمول، فالوجود هو الأصيل والإنسانية أمر اعتباري عقلي.

إلا أن هذا التصور للحكمة المتعالية يمكن الجمع بنظري

القاصر بينه وبين القائلين بأصالة الوجود والماهية معاً المنسوب إلى جماعة، منهم الشيخ أحمد بن زين الدين الأحسائي رحمه الله، وشيخ مشايخنا المحقق الوحيد الخراساني دامت تأييداته، إذ الكلبية بالوجدان متحققة في الخارج، بمعنى أن وجود الكلب كلب، والكلبية هي بعينها وجود الكلب خارجاً، لا أن الكلبية شيء عقلي اعتباري ووجوده شيء حقيقي خارجي، وإلا لو كانت الكلبية شيء اعتباري آخر غير وجودها خارجاً لكان وجود الكلب بما هو وجود من دون نظر للكلبية، وجود مطلق وهذا خلف كونه وجوداً مقيداً بالكلبية. وهذا هو مراد القائلين بأصالة الوجود والماهية معاً حسبما فهمته من كلماتهم. فتأمل.

وببيان آخر: أن الذين قالوا بأصالتهما معاً قالوا بوجود نوعين من الماهية: ماهية ذهنية وماهية خارجية، والثانية هي عين الوجود دون الأولى. بداهة عدم إمكان كون الوجود في الأعيان إلا بتلبسه بلباس معين متشخص، والمفروض أن التشخص عين الوجود.

وببيان ثالث: أن ما هو موجود في الخارج، إما أن يكون واحداً أو متعدداً بلحاظ اختلاف الآثار، والمفروض أن الثاني هو المتعين بالوجدان، فالآثار لها تشخص في الوجود، وهذه الآثار نسميها الماهيات أو الوجودات الخارجية، واختلاف

التسمية غير ضائر. وبهذا ظهر أن النزاع بين القائلين بأصالة الوجود دون الماهية وبين القائلين بأصالتهما معاً إنما هو نزاع لفظي، وليس معنوياً.

هذا ما كنت أعتقد به فيما مضى، إلا أن الإنصاف قاضٍ بعدم كون النزاع لفظياً، لذا لابد من بسط الكلام أصالة الوجود ووحدته وما يتعلق بهاتين المسألتين، فنقول وعلى التوكل:

البحث يقع ضمن نقاط:

الأولى: في بداهة مفهوم الوجود.

الثانية: في تحرير محل النزاع بنظر المحقق ملا هادي السبزواري رحمه الله تعالى.

الثالثة: في بيان معنى أصالة الماهية وعلة القول بها. وأن بيان المسألة يتوقف على فهم المعقولات الأولية والثانوية.

الرابعة: في بيان شذوذ القول بأصالتهما معاً، وشذوذ القول بتبعيض الأصالة.

الخامسة: في بيان أدلة أصالة الوجود، وأدلة أصالة الماهية.

وخلاصة النقطة الأولى: أن بعضهم قال في تعريف الوجود: بأنه عبارة عن الثابت العين. وقال آخرون: الوجود هو الذي يمكن أن يخبر عنه.

إلا أنه يرد على التعريف الأول بأنه مرادف للفظ الوجود،

وعلى الثاني بأنه مستلزم للدور، بتقريب: أن المراد من الموصول في التعريف الثاني «الذي يمكن» الوجود، لأن هذا الموصول كناية عنه، فيلزم أخذ المعرَّف في المعرِّف، والمفروض أن العلم بالمعرَّف فرع العلم بالمعرِّف، فإذا توقف المعرِّف عل المعرَّف لزم الدور.

والحقيقة أن التعاريف للوجود من قبيل شرح الإسم بوضع لفظ بدل لفظ آخر، لا بالحد والرسم.

وقد عُلم بأن مفهوم الوجود بديهي، فهو غني عن التعريف، لأنه أعم المفاهيم، والمفروض أن الذهن يسبق إلى المفاهيم العامة من الخاصة، وحاله في البداهة حال قضية أولى الأوائل وأحق الأقاويل أم القضايا في باب التصديقات والمبادئ التصديقة القائلة بأن النقيضين لا يجتمعان ولا يرتفعان، بل الأولى أن يقال بأن قضية أحق الأقاويل ليست بأوضح في البداهة من مفهوم الوجود، وإنما هو أكثر بداهة منها، لتوقف قاعدة امتناع اجتماع وارتفاع النقيضين على فهم الإيجاب والسلب والوجود والعدم، وهذا بخلافه في مفهوم الوجود، فبداهة مفهوم الوجود أحق الأقاويل في المبادئ التصورية وباب المفردات.

لكن بداهة مفهوم الوجود وكذا غيره من المفاهيم البديهية لا

يعني غناه عن كل شيء، فربما غفل الإنسان عن مفهوم بديهي فاحتاج إلى منبه ومذكر، فكانت تلك التعريفات بهذه المثابة في مقام تعريف أي مفهوم بديهي.

وبهذا ظهر أن تعريف الوجود لا يكون إلا بلفظ آخر، وشرح للاسم فحسب. ومن هنا قال الفلاسفة بأن التعريف للماهية بالماهية، بمعنى أن التعريف لشيء يتوقف على كون ذلك الشيء ماهية، فإذا كان ذلك الشيء ماهية عرف بالماهية، ولذا كانت الماهية هي ما يقع في جواب ما هو.

فإذا كان للشيء القابلية لأن يكون في الذهن أمكن أن يعرف بمفهوم آخر، بمعنى أن المفهوم يعرف بمفهوم آخر، أما إذا كان الشيء غير قابل لأن يكون في الذهن بل حقيقته أنه في الخارج بل عين الخارج فلا يمكن أن يعرف، وهذا هو حال الوجود، فهو خال عن المفهوم فلا يعرف.

ولذا قالوا: إن التعريف بالجنس أو الفصل أو بالعرض، سواء كان خاصاً أو عاماً كل ذلك داخل في المقولات، والمفروض أن الوجود في قبال المقولات، لأنه هو المخرج لها من الظلمات إلى النور، فمثل هذا لا يمكن تعريفه.

فتحصل أننا إذا أردنا أن نتعرف على شيء ونتصوره ليحصل معناه في النفس مطابقاً لما في الخارج، إنما يكون في ما عدا

الوجود من المعاني والماهيات الكلية التي تارة توجد بوجود عيني أصيل، وتارة أخرى بوجود ذهني ظلي، مع انحفاظ ذات المعنى الذي يراد تعريفه في كلا الوجودين الخارجي والذهني، والمفروض أنه لا يوجد للوجود وجود آخر يتبدل مع انحفاظ معناه خارجاً وذهناً، إذ ليس لكل حقيقة وجودية إلا نحو واحد من الحصول، فليس للوجود وجود ذهني، وما ليس له وجود ذهني فليس بكلي ولا جزئي ولا عام ولا خاص، فكيف يعرف؟!

ففي مثل الإنسان الذي هو عبارة عن حيوان ناطق، نجد أن مفهوم الحيوان ومفهوم الناطق مفهومان غير آبيين من انعكاسهما في الذهن بوجود ذهني، كما هما غير آبيين عن التحقق في الخارج بوجود خارجي، لكن هذا حال الماهيات والمفاهيم الماهوية، دون مفهوم الوجود، الذي كان مفهوم الوجود الذهني أحد مصاديقه، فالتعريف للماهية بالماهية، وجميع التعاريف للجواهر المجردة والمادية وللأعراض كلها تعاريف لحد الوجود الذي هو الماهية لا لنفس الوجود، بمعنى أنها واردة لبيان قدر الوجود وحدوده من الشدة والضعف وبيان اختلاف الآثار للموجودات، فلو عُرِّف الكلب بأنه حيوان نابح فالتعريف لبيان درجة وجود الكلب وتمييزه عن بقية الأنواع المشتركة معه في الجنس، لا لنفس أصل الوجود، لأنه واقع كوني عيني منشأ

الآثار، وما هذا حاله لم يكن له وجود ذهني فلم يمكن تعريفه. وإلا للزم انقلاب الخارجي إلى ذهني.

وأما المفاهيم والتعاريف المتقدمة له كالثابت العين الموجب لتصور الوجود، إنما هي عناوين مشيرة، كإشارة لفظ هذا إلى الإنسان، فكلمة هذا لا تعني واقع الإنسان ولكن تدل عليه تنبيهاً.

وحاصل النقطة الثانية أنه قد يتصور من ليس له مراس في علم المعقول أن النزاع لفظي لا حقيقي، باعتبار اتفاقهم على أن المتحقق بالأصالة هو الوجود، إلا أن طائفة تسميه بالوجود وآخرى بالماهية. أو يتصور أن مصب النزاع في أصالة الماهية هو المفهوم الكلي من الماهية، كمفهوم الإنسان المعبر عنه بالكلي الطبيعي، مع أن الماهية في حد ذاتها لا كلية ولا جزئية، ولا موجودة ولا معدومة، إلا أن المفهوم مع ملاحظة انتسابه إلى الجاعل يكون جزئياً، ومع عدم ملاحظة انتسابه يكون كلياً.

إلا أن ملاحظة نزاع الأساطين من الفلاسفة قاض بأنه ليس النزاع لفظياً لا بالتصور الأول ولا بالتصور الثاني. فليس النزاع في أصالة المفهوم المجرد عن الجزئية والكلية والوجود والعدم العاري عن أي تحصل وتعين، لأن هذا لم يكن منشأً للأثر ليقع النزاع فيه، بل محل النزاع في الماهية التي هي في الأصل ومن

هي هي، في حد الاستواء، لا موجودة ولا معدومة ولا كلية ولا جزئية، معدومة الأثر، فبعد انتسابها إلى الجاعل الذي هو العلة تكتسب حيثية خارجية زائدة، وهي حيثية الوجود ـ فتقول بعد الانتساب إليه واكتساب تلك الحيثية: الإنسان موجود ـ فهنا يقع الكلام هل الأصيل الذي هو منشأ الآثار هو الماهية المكتسِبة لحيثية الوجود، أو أن الأصيل نفس الحيثية المكتَسَبة، أعني الوجود؟ فالقائل بالأول قائل بأصالة الماهية، والقائل بالثاني قائل بأصالة الوجود.

قال المحقق ملا هادي السبزواري رحمه الله في تعليقاته على الأسفار، وكذا في شرح المنظومة في مقام بيان محل النزاع ما حاصله:

إنه باتفاق الفريقين: الماهية من حيث هي ليست إلا هي، فكانت بذاتها متساوية النسبة إلى الوجود والعدم، ولو كان الوجود اعتبارياً فما المخرج لها عن حد الاستواء؟! وبم صارت مستحقة لحمل الوجود؟! فإن ضَمَّ معدوم إلى معدوم لا يصير مناط الوجودية.

وقول الخصم: ـ إن المهية من حيث هي وإن كانت في حد الاستواء، إلا أنها من حيثية مكتسبة من الجاعل بعد الانتساب إليه صارت مصداقاً لحمل الوجود ـ خال عن التحصيل، إذ بعد

الانتساب إن تفاوتت حالها، فما به التفاوت هو الوجود، وإن تحاشى الخصم عن اسمه، وكانت تلك الإضافة إشراقية لا مقولية، لأنها اعتبارية كالوجود الاعتباري، وإن لم تتفاوت ومع هذا كانت مستحقة لحمل موجود، لزم الانقلاب، وإن لم تستحق كانت باقية على الاستواء[1].

وحاصل النقطة الثالثة قد تقدم في بيان محل النزاع، أن المحقق السبزواري كان يرى اتفاق الجميع - سواء القائلين بأصالة الوجود أم القائلين بأصالة الماهية - على أن المفاهيم المجردة عن الحيثية العارضة عليها الوجود ليس أصيلة، إننا لو دققنا النظر في معنى القول بأصالة الماهية لوجدناه على أربعة معانٍ اثنان منهما صحيح. وسنقدم بيان المعنيين الصحيحين.

لا ينبغي أن يخفى عليك بأن القائلين بها يرومون إثبات أحد أمرين أو كلاهما:

١ - أن الوجود واسطة في الثبوت بالنسبة إلى الماهية.

٢ - أن الماهية مجعولة خلافاً للمعتزلة.

ولكي يتضح البحث لابد من ذكر مقدمة، حاصلها أن الواسطة تنقسم إلى قسمين:

---

(١) شرح المنظومة: ٢/٨. الأسفار: ١/٣٨.

أ ـ واسطة في الإثبات: وهي عبارة عن الحد الأوسط في القياس والذي يكون سبباً لحصول اليقين بالنتيجة، كالتغير في قولك: العالم متغير، وكل متغير حادث، والنتيجة العالم حادث.

فالحد الأوسط هو التغير، والتغير صار سبباً لإثبات حدوث العالم واليقين بذلك.

ب ـ واسطة في غير الإثبات، وهي بدورها تنقسم إلى قسمين:

واسطة في الثبوت، وواسطة في العروض.

أما الواسطة في الثبوت وهي عبارة عن الواسطة التي يكون فيها ذو الواسطة موصوفاً بأثر الواسطة على نحو الحقيقة.

مثالها: عندما ننظر إلى ماء حار في قدر تشتعل تحته النار ونقول: الماء حار، فهنا نلاحظ أن الواسطة في وصف الماء ـ الذي هو ذو الواسطة ـ بالحرارة هي النار، فالنار هي الواسطة، والحرارة أثرها، وهنا اتصف الماء بأثر الواسطة الذي هو الحرارة على نحو الحقيقة، وليس على نحو المجاز، لأن الماء حار بنحو الحقيقة لا بنحو المجاز.

والحاصل أن النار واسطة في الثبوت، لأن ذا الواسطة الذي هو الماء اتصف بأثرها حقيقةً.

وأما الواسطة في العروض هي الواسطة في الثبوت، لكن اتصاف ذي الواسطة بأثر الواسطة بالمجاز لا بالحقيقة.

مثالها: عندما ننظر إلى الماء يجري في الميزاب، فنقول: الميزاب يجري، أو جرى الميزاب، هنا نسبنا الجريان إلى الميزاب، فوصفنا الميزاب بالجريان، فما هي الواسطة في ثبوت الجريان للميزاب؟ إنه الماء، فالماء هو الواسطة في عروض الجريان للميزاب، لكن عروض الجريان على الميزاب ليس حقيقياً، لأن الجاري حقيقة هو الماء لا الميزاب، فالجريان أثر للماء لا للميزاب، وعلى هذا يكون اتصاف ذي الواسطة الذي هو الميزاب بأثر الواسطة ـ الذي هو الجريان ـ مجازياً.

إذا تضح هذا نقول: يظهر من بعض كلمات الفلاسفة أن القائل بأصالة الماهية لا يريد أن يثبت لها الأصالة في مقابل أصالة الوجود، بل يريد أن يقول من خلال قوله بأصالة الماهية أن الوجود واسطة في الثبوت بالنسبة إلى الماهية، وأن الماهية موجودة في الأعيان كما أن الوجود موجود ومتحقق في الأعيان. وذلك في مقابل من يقول أن الوجود واسطة في العروض الذي تكون نتيجته أن التحقق للوجود لا للماهية لا ذاتاً ولا اكتساباً.

فالقول بأصالة الماهية ليس مقابلاً للقول بأصالة الوجود، بل

غاية ما يراد قوله: أن الماهية كالإنسانية هي متحققة في الخارج في ظل الوجود، فالوجود موجود والإنسان موجود في ظل الوجود، خلافاً للعرفاء القائلين بأنه لا وجود للماهيات، وأن الماهيات ما شمت رائحة الوجود.

وهذا توجيه آخر للقائلين بأصالتهما معاً. وهذا المعنى هو ما ذكره ملا هادي السبزواري صريحاً في تعليقته على الأسفار بقوله:

«اعلم وفقنا الله وإياك، أنه لا خلاف يعتد به بين المشائين وأهل الإشراق وغيرهم من المحققين في وجود الكلي الطبيعي، المعبر عنه بالماهية في ألسنة الحكماء، وبالعين الثابت في لسان العرفاء وبغير ذلك، وإنما الخلاف في أنها بعد جعل الجاعل موجودة بالأصالة، والوجود واسطة في الثبوت؟ أو موجودة بالعرض والوجود واسطة في العروض؟»[١].

وبهذا تبين أن بعضهم يريد أن يقول بأن الماهية لها تحقق بتحقق الوجود، لأن الوجود واسطة في الثبوت بالنسبة إلى الماهية.

ثم إن المعتزلة قالوا بأن الماهية ثابتة والثبوت أعم من

---

(١) الأسفار: ١/١٣٨.

الوجود، بمعنى أن الماهيات لها ثبوت قبل الوجود ولها تقرر في ظروفها، فلما رأى القائلون بأصالة الماهية هذا الكلام من المعتزلة قالوا بأصالة الماهية، ومرادهم بأصالتها أن الماهيات مجعولة فليست غنية عن الجعل، رداً على المعتزلة.

فقولهم بأصالتها لا يعنون به عدم أصالة الوجود، بل بمعنى أنها موجودة بالوجود وعدم غناها عن الجعل من قبله.

قال المحقق اللاهيجي:

«إن المراد بكون المجعول هو الماهيات هو نفي توهم أن تكون الماهيات ثابتات في العدم بلا جعل ووجود، ثم يصدر عن الجاعل الوجود، أو اتصاف الماهية بالوجود، فإذا ارتفع التوهم فلا مضايقة في الذهاب إلى جعل الوجود أو الاتصاف بعد أن تيقن أن لا ماهيات قبل الجعل، وإلى هذا يؤول مذهب أستاذنا الحكيم المحقق الإلهي (قدس الله سره) في القول بجعل الوجود، فإنه يصرح بكون الوجود مجعولاً بالذات، والماهيات مجعولة بالعرض على عكس ما يقوله القوم»[1].

فتحصل أن قولهم بأصالة الماهية وجعل الأصالة لها عنواناً إنما هو لإثبات مجعوليتها رداً على المعتزلة، باعتبار أن القول بأصالة الوجود يوهم غناء الماهية عن الجعل الموجب لتوهم

(١) الشوارق: ١/١٠٨، طبع طهران، المسألة ٢٧.

تقررها قبل الوجود الذي حصل للمعتزلة، وليس مرادهم بأصالتها في مقابل أصالة الوجود.

هذا كله حاصل المعنيين الصحيحين. وأما المعنيان الأخيران فيتوقف فهمهما على بيان مقدمة حاصلها أن المعقول ينقسم إلى ثلاثة أقسام:

١ ـ المعقول الأولي (الماهوي): وهو عبارة عن ذلك العارض الذي يتحقق فيه أمران: أن يكون عروضه للمعروض في الخارج. وأن يكون اتصاف المعروض به أيضاً في الخارج.

ومثاله أبيضية الجدار في قولنا: الجدار أبيض. فالأبيضية تعرض على الجدار في الخارج، وأيضاً يتصف الجدار بالأبيضية في الخارج.

٢ ـ المعقول الثانوي (المنطقي): وهو عبارة عن ذلك العارض الذي يتحقق فيه أمران: أن يكون عروضه للمعروض في الذهن. وأن يكون اتصاف المعروض به أيضاً في الذهن.

ومثاله الكلي في قولنا: الإنسان كلي. فالكلية تعرض على الإنسان في الذهن، وأيضاً يتصف الإنسان بها في الذهن. وأما هو موجود في الخارج كزيد وبكر وعمر، فهذه وجودات خارجية هي عين التشخص لا تتصف بالكلية ولا بالجزئية.

وجميع المعقولات المنطقية من هذا النوع.

٣ ـ المعقول الثانوي (الفلسفي): وهو عبارة عن ذلك العارض الذي يتحقق فيه أمران: أن يكون عروضه للمعروض في الذهن، ولكن يكون اتصاف المعروض به في الخارج.

ومثاله العلية في قولنا: زيد علة لبناء المسجد. فإن العلية وإن لم يحاذها ويحاكيها شيء في الخارج، لأن ما هو موجود في الخارج زيد والمسجد، لكن اتصاف زيد بها يكون في الخارج، ولو لم يتصف بها زيد في الخارج لم نر مسجداً، أو رأينا مسجداً لكن لم يكن هو الباني له.

إذا اتضحت هذه المقدمة نقول: ذهب بعضهم في فهمه من القول بأصالة الماهية إلى أحد معنين غير صحيحين:

١ ـ أن المراد به بمعنى المعقول المنطقي، فالقائلون بأصالتها يقولون: ليست الأصالة والواقعية إلا للماهية، وأما الوجود فهو للحصص الذهنية، بمعنى أنه عندما تقول: الإنسان موجود، البقر موجود، الغنم موجود، فالموجود والمتحقق في الأعيان هو الماهيات: الإنسان البقر الغنم، وأما الوجود فلا حظ له إلا حصص ذهنية حصلت باتصاف الماهيات بالوجود، وحال الوجود حال الكلية يكون عروضها على معروضها في

الذهن، واتصاف معروضها بها أيضاً في الذهن، فلم يكن للوجود مصداق خارجي، بل ولم يكن له منشأ انتزاع حتى يكون من قبيل المعقولات الثانوية.

وببيان آخر هؤلاء يقولون بأن الوجود اعتبار محض.

٢ ـ أن المراد به بمعنى المعقول الفلسفي، فالقائلون بأصالتها يقولون أن الواقعية والأصالة للماهية، ولا يوجد مصداق للوجود في الخارج، إلا أن له منشأ انتزاع، بمعنى أن الماهية لما اتصفت بأنها موجودة في قولنا الإنسان موجود، وجدنا أن الماهية اتصفت بحيثية يصح انتزاع مفهوم الوجود منها. وكذا إذا قلنا: الإنسان ممكن، الإنسان شيء، فالإمكانية والشيئية وإن لم يكن لهما مصداق في الخارج، ولكن اتصاف الماهية بهما أوجبت إمكان انتزاع مفهومي الإمكان والشيئية منها. وإلا لما أمكن أن يقال الإنسان ممكن أو شيء.

والحاصل يوجد قولان: أصالة الوجود، وأصالة الماهية، فالقائل بأصالة الوجود يقول بأن الواقعية والتحقق والعينية له ولكن له مراتب مختلفة، منها مرتبة أعلى وهو الوجود الصرف المحيط بكل شيء، وهو واجب الوجود تبارك وتعالى. ومنها مراتب مختلفة بحسب تنزلها عن الخزانة الإلهية، فيتحدد بحد الجوهر أو العرض أو التجرد أو المادة، بحيث لا ينفك الوجود عن تحدده بالجوهر أو بالعرض أو غير ذلك. والماهية عنده هي

عبارة عن نتيجة تنزل الوجود ووقوعه بحده الجوهري أو العرضي أو التجردي أو المادي. وكل ذلك فيما دون الواجب، وأما الواجب فلا ماهية له، لأن أنيته وجوده الحق المتعال عن كل حد المنزه عن كل شين.

وأما القائل بأصالة الماهية فيقول بأن الواقعية والتحقق والعينية لها، وأما الوجود فهو مفهوم ذهني، إما هو أمر اعتباري محض، بحيث يكون عروضه على الماهية واتصاف معروضه به في الذهن فيكون معقولاً منطقياً، وإما هو أمر اعتباري انتزاعي، إذا كان عروضها عليها في الذهن واتصافها به في الخارج فيكون معقولاً فلسفياً.

وحاصل النقطة الرابعة، توجد نظريتان شاذتان:

النظرية الأولى: وهي القائلة أن الوجود والماهية كلاهما أصيلان، وهو المنسوب إلى الشيخ أحمد الأحسائي رحمه الله، وقد أورد المحقق السبزواري عدة إيرادات على هذا القول نذكرها بتصرف منا بغية توضيحها:

١ ـ أن يكون الشيء الواحد شيئين متباينين.

بيانه: أن من القواعد المسلمة عندهم أن كل ممكن فهو زوج تركيبي من ماهية ووجود، والمفروض أن التركيب بين شيئين لا يكاد يحصل إلا بسلب الفعلية من كل الجزئين، أو من

أحدهما على الأقل، ليكون أحدهما عين الآخر، وإلا لو كان كل واحد منها قد احتفظ بفعلية واستقلاليته لم يحصل التركيب، فلو قلنا بأن كليهما أصيلان فعليان بحيث يستقل كل واحد منهما عن الآخر لانقلب الواحد اثنين.

وهذا معنى قول الفلاسفة أن القول بأصالتهما معاً يلزم منه التعدد في الواقعية.

٢ ـ لزوم التركب في الصادر الأول.

بيانه: قد ثبت في الفلسفة أن الواحد لا يصدر عنه إلا واحد، فلو كان كل من الماهية والوجود أصيلاً للزم التركب في الصادر الأول، وهو باطل، لأن المصدور منه بسيط من كل جهة، فالصادر يجب أن يكون مثله، للسنخية بين العلة ومعلولها، وإلا صدر الكثير بما هو كثير من الواحد بما هو واحد، فلو كان كل منهما أصيلين يلزم التركب في الصادر الأول، باعتبار أن كل ممكن زوج تركيبي من ماهية ووجود.

٣ ـ لزوم أن لا يكون الوجود نفس تحقق الماهية.

بيانه: قد تقدم أن القائلين بأصالة الوجود يعنون أن تحقق الماهية وإفاضة الوجود عليها في ظل عينية الوجود، فلو كان كل منهما أصيلاً للزم أن لا يكون الوجود محققاً للماهية، بل كل منهما متحقق بنفسه.

٤ ـ **لزوم عدم انعقاد الحمل بين الوجود والماهية.**

بيانه: أن ملاك حمل شيء على شيء الاتحاد بينهما من جهة والاختلاف من جهة أخرى، ولابد أن يكون المحمول غير مستقل بأن يكون في الحمل على نحو اللابشرط وإلا لم يصح الحمل، فيصح قولنا زيد قائم، ولا يصح زيد قيام، فالمحمول في الصورة الأولى أخذ على نحو اللابشرط، بخلاف الصورة الثانية حيث المحمول أخذ فيها على نحو بشرط لا، فلو كان كل منهما أصيلاً لامتنع حمل أحدهما على الآخر. والحال نرى صحة قولنا: الموجود إنسان، والإنسان موجود. ومعلوم أن الحمل هو الهوهوية والوحدة فلم يكن كلاهما أصيلين.

النظرية الثانية: وهي القائلة بالتبعيض في الأصالة. والتبعيض له صورتان:

الأولى: حيث قال بعضهم بأن الأصيل في واجب الوجود هو الوجود، وفي غيره هو الماهية. وقد ذهب إليه الإشراقيون.

الثانية: أن الأصل في المجردات هو الوجود، وفي غيرها هو الماهية.

وهذا القول فاسد جداً، وأشذ من القول بأصالتهما.

وحاصل النقطة الخامسة أنه قد استدل على أصالة الوجود بعدة أدلة، نذكر بعضاً منها:

الدليل الأول: أن حقيقة كل شيء من الأشياء المعبر عنها بالماهيات وجوده الذي يترتب عليه آثاره، فحقيقة الإنسان وجوده، لأن وجود الإنسان هو الذي يترتب عليه آثار الإنسان، دون غيره، وكذا حقيقة الشجر وجوده، وكذا غير الشجر، فالماهية لا تكون لها حقيقة إلا بعد حصولها في فرد، والفرد عبارة أخرى عن وجود ذلك الفرد، فما لا وجود له لا ماهية له. فالأصيل هو الوجود دون الماهية.

الدليل الثاني: أن الماهية ومع قطع النظر عن الوجود، أي من حيث هي هي، ليست إلا هي، لا موجودة ولا معدومة. فالوجود هو الأصيل دون الماهية لأنه المخرج لها.

الدليل الثالث: الاختلاف بين نحوي الكون يدلل على أصالة الوجود، وفهمه يبتني على مقدمتين:

الأولى: قد ثبت أن الموجود الذهني بلحاظ آثاره الخاصة يختلف عن الموجود الخارجي بلحاظ آثاره الخاصة، بمعنى أن النار الخارجية تحرق بخلاف النار الذهنية، وهذا اختلاف بلحاظ الآثار والمظهر والوجود، إلا أن الوجودين يتحدان في الماهية، فالنار الخارجية نار والنار الذهنية نار، غاية ما هناك أن النار الذهنية صورة ذهنية للنار الخارجية، وليست شبحاً، وإلا لو

كانت النار الذهنية شبحاً لانسد باب العلم عن النار الخارجية، وللزم القول بالسفسطة.

الثانية: عندما نقول الشيء الفلاني موجود في الخارج، أو نقول الشيء الفلاني موجود في الذهن، فليس المراد بكلمة في الظرف والمكان، بل المراد بكون الشيء في الخارج أن له وجوداً يترتب عليه آثاره وأحكامه، والمراد بكون الشيء في الذهن أنه بخلاف ذلك، أي لا تترتب عليه آثار الوجود الخارجي.

وبعد هاتين المقدمتين نقول: لو لم يكن للوجود حقيقة إلا مجرد تحصل الماهية، فالماهية حاصلة في الذهن والخارج، كما ذكرناه في المثالين، فلم يكن هناك فرق بين الخارج والذهن، في حين أننا نجد الفرق بينهما بالوجدان، إذ قد تحصل الماهية في الذهن دون حصولها في الخارج، ولذا تجد من نفسك أنك تتصور البقر والحال أنه لا يوجد بقر أصلاً.

ولذا قال المحقق السبزواري في منظومته الرائعة:

إن الوجود عندنا أصيلُ ... دليل من خالفنا عليلُ

لأنه منبع كل شرف ... والفرق بين نحوي الكون يفي

بمعنى أنه لو كانت الأصالة للماهية فهي محفوظة في الوجودين الذهني والخارجي، ولكانت النار الذهنية من حيث

الأثر هي الخارجية، والخارجية عين الذهنية كذلك، والحال أنه يوجد فرق واضح بين الوجودين، فربما كانت الماهية موجودة في الذهن، ولم يكن لها تحقق في الخارج أصلاً.

الدليل الرابع: أن الوجود علة للتشخص.

بيانه: قد تقدم أن الماهية من حيث هي هي ليست إلا هي، لا موجودة ولا معدومة ولا كلية ولا جزئية، بل يعرضها ذلك فيما في مرتبة ثانية، فلو كانت هي المتحققة في الخارج لكان المتحقق من الواجب والصادر من الواجب كلياً ينطبق على كثيرين، في حين أن من الواضح أن الصادر جزئي متشخص في الوجود الخارجي. فلو كانت هي الأصيلة فنسأل: بم يحصل التشخص للماهية في الوجود الخارجي؟ بلا شك أنه بالوجود، فهو الأصيل دون الماهية.

الدليل الخامس: أنه لولا الوجود لما صح الحمل الشايع الصناعي. وفهمه يبتني على بيان مقدمتين:

الأولى: إذا قلت: (زيد مجتهد) فقد حملت الاجتهاد على زيد، فمعنى الحمل أن هذا ذاك، فالحمل هو الاتحاد بين شيئين.

ولكن كما يتطلب الحمل الاتحاد بين الشيئين يتطلب

المغايرة بينهما ليكونا حسب الفرض شيئين. ولو لم تكن مغايرة بينهما كان شيئاً واحداً لا شيئين.

فلابد من الاتحاد من جهة والتغاير من جهة أخرى. وعلى هذا لا يصح حمل الشيء على مغاير له من جميع الجهات، لأنه لا اتحاد بينهما، فلا تقول: الشجر جدار، لأنه يوجد تباين تام بينهما، كما لا يصح حمل الشيء على نفسه، كأن تقول: الشجر شجر، لأن الشيء لا يغاير نفسه.

إذا اتضح ذلك نقول: إن الاتحاد الذي فرضنا وجوده تارة يكون في المفهوم، فالمغايرة إما أن تكون اعتبارية، لأن المفروض أن مفهوم الموضوع هو عين مفهوم المحمول، كقولنا: (الإنسان حيوان ناطق). فمفهوم الإنسانية هو عين مفهوم الحيوانية والناطقية، إلا أن المغايرة بينهما بالاعتبار، فالإنسان فيه إجمال والحيوانية الناطقية فيها تفصيل. وهذا النوع من الحمل يعبر عنه بالحمل الذاتي الأولي. لأن مفهوم الموضوع في ذاته هو نفس مفهوم المحمول في ذاته. أي أن ما يفهم من المحمول هو بعينه ما يفهم من الموضوع.

أو تكون المغايرة نفسية، كمن يتوهم أن الإنسان ليس إنساناً، فأقول له دفعاً لتوهمه: الإنسان إنسان، فهنا كانت المغايرة بين نفس المخاطب ونفس المتكلم، إذ المخاطب يجيز

سلب الشيء عن نفسه، مع أن سلب الشيء عن نفسه مستحيل، بينما المتكلم يقول بالقاعدة البديهية أن ثبوت الشيء لنفسه ضروري وسلبه عنه ممتنع، فهذه المغايرة النفسية هي المصححة للحمل، ولو لم تكن مغايرة حتى بهذا النحو لم يصح الحمل لأن ثبوت الشيء لنفسه ضروري، فلم تكن هناك مغايرة بين الموضوع والمحمول.

وتارة أخرى يكون الاتحاد في الوجود والمصداق والأفراد، وتكون المغايرة بحسب المفهوم، كقولنا: (الإنسان ضاحك). فهنا نجد أن مفهوم الإنسان يغاير مفهوم الضحك، ولكن أفراد الإنسان كلها مندرجة تحت مفهوم الضحك، فهي من أفراد ومصاديق الضاحك، فالاتحاد في المصداق والتغاير في المفهوم، يعني أن الموضوع هو أحد أفراد ومصاديق المحمول، فالإنسان الذي هو الموضوع هو فرد من أفراد الضاحك الذي هو المحمول. وهذا ما يسمى بالحمل الشايع الصناعي. لأن الشائع في صناعة العلوم هو كون الموضوع أحد أفراد المحمول، كما في هذا المثال. وكما إذا قلت: (زيد عالم)، فهنا يوجد اتحاد في المصداق واختلاف في المفهوم، لأن مفهوم زيد يختلف عن مفهوم عالم، إلا أن زيداً هو أحد أفراد المحمول (عالم).

المقدمة الثانية: وهي نتيجة المقدمة الأولى، بمعنى أننا من خلال المقدمة الأولى نخرج بنتيجة، وهي عبارة عن قاعدتين فلسفيتين:

أن الوجود مناط الوحدة. وأن الماهية (المفاهيم) مناط الكثرة.

بيان ذلك: إذا نظرت إلى الأمثلة المتقدمة تجد أن المفاهيم متكثرة، كمفهوم الإنسان، الحيوان، الناطق، فكلما أتيت بمفهوم كان هناك مفهوم آخر مغاير له، إذن الماهيات متكثرة بفطرتها، لكنها تتحد في الوجود، فمناط الوحدة هو الوجود.

بعد هاتين المقدمتين نقول: أنه لو كانت الأصالة للماهيات بما هي هي، والتي هي متكثرة ومتباينة لامتنعت الوحدة والهوهوية، وإذا امتنع الاتحاد امتنع حصول الحمل الشايع الصناعي، المنتشر استخدامه في جميع العلوم، لأنه لا يوجد ما يجمع بين تلك المفاهيم المتكثرة والمتشتتة في نقطة واحدة.

لا يقال: يجمعها الوجود.

لأنه يقال: إن القائل بأصالة الماهيات يفترض أن الوجود اعتباري، والاعتباري لا يجمع بين الحقائق المتكثرة بما هي متكثرة.

الدليل السادس: أنه بناء على أصالة الماهية يلزم اجتماع

أمور لا متناهية على نحو الفعلية بين حاصرين: المبدأ والمنتهى. وهو يبتني على فهم مقدمات:

المقدمة الأولى: أجمع الفلاسفة على وجود الحركة في المقولات الأربع:

في مقولة الكم ومثالها: التخلل أعني التباعد الحاصل بين نفس أجزاء الجسم، بحيث يتخللها جسم بدخوله فيها. فهذا التباعد حركة.

ومقولة الوضع، ومثالها: كحركة الجالس إذا قام أو العكس.

ومقولة الكيف، ومثالها: كحركة التفاحة من البياض إلى الصفرة أو الخضرة أو الحمرة.

ومقولة الأين، كحركة الكرة من مكان إلى مكان آخر.

وأما وقوع الحركة في باقي المقولات فمختلف فيه بين الفلاسفة.

المقدمة الثانية: أن المراد بوقوع الحركة في المقولة: أن يكون للموضوع في كل آن مفروض فرد مما فيه الحركة، غير ما له في آن قبله وآن بعده. بمعنى أن التفاحة التي هي موضوع الحركة عندما تتحرك ـ في كيفيتها التي هي المقولة من البياض إلى الحمرة ـ تأخذ في كل آن فرداً من الكيف لم يكن موجوداً

قبله ولا بعده، فالتفاحة الصغيرة البيضاء، عندما تنتقل إلى الحمرة مثلاً، نجد أنها انتقلت من البياض إلى اللون الوردي تدريجاً، ثم انتقلت من اللون الوردي إلى اللون الأحمر بالتدريج.

إننا نجد عدة أفراد للتفاحة: التفاحة البيضاء، ثم الوردية، ثم الحمراء، ثم الحمراء الشديدة، ففرد الوردية هو فرد لكيف التفاحة لم يكن موجوداً حالة كون التفاحة بيضاء، ولم يكن موجوداً حالة كونها حمراء، وهكذا، وهذا معنى الحركة في المقولة، سواء في مقولة الكيف كما في هذا المثال، أو في بقية المقولات الأربع.

بل إن الوردية على درجات والحمرة على درجات، وهذا واضح.

المقدمة الثالثة: أن الجسم ـ كالتفاحة ـ في حركته في الكيف كخروجه من البياض إلى الحمرة يمر بحسب الظاهر وبنظر العرف على أنواع محدودة من الكيف، بمعنى أن العرف يراها قد مرت بكيف الوردية وبكيف الحمرة، فقط، إلا أننا لو دققنا النظر لوجدنا أن كل نوع من أنواع الكيف ينقسم إلى أنواع مختلفة لا نهاية لها، لبطلان القول بالجزء الذي لا يتجزأ.

وعندما نقول أن كل نوع ينقسم إلى أنواع مختلفة لا نهاية

لها، لا نريد من ذلك أن نقول: بوجود الأجزاء اللامتناهية بالفعل، بل نقول بوجودها ولو بالقوة، بحيث لو انقسم جزء من أجزاء النوع الواحد إلى جزئين، لكان كل جزء من الجزئين قابلاً للتقسيم إلى جزئين آخرين، وهكذا إلى ما لا نهاية، وإلا يلزم القول بالجزء الذي لا يتجزأ، والحال أن القول به باطل.

المقدمة الرابعة: قد ثبت عندك مما ذكرنا قبل قليل أن الماهيات مناط الكثرة، والوجود مناط الوحدة.

إذا عرفت هذه المقدمات نقول: لو كان الوجود هو الأصيل كما هو الحق فهو يجمع شتات وأفراد كل نوع بوحدته الوجودية، فوحدة الوجود تجمع بين مراتب النوع الواحد، كالوردية المتحصلة تدريجاً، حتى لو كانت غير متناهية بالقوة، لبطلان الجزء الذي لا يتجزأ، لكن كانت متناهية بالفعل، أما إذا قلنا بأصالة الماهية فيلزم وجود ماهيات متعددة غير متناهية لنوع الكيفية الوردية محصورة بين البياض والحمرة.

وإن شئت قل: عندنا أمران:

١ ـ أن بين الحدين ـ البياض والحمرة ـ مراتب وأفراد غير متناهية، وبالقوة قابلة للانقسام إلى ما لا يتناهى.

٢ ـ امتناع تحقق ما لا يتناهى بين حاصرين.

وهنا نسأل كيف يمكن الجمع بينهما؟

إنه بناء على القول بأصالة الوجود يمكن الجمع بينهما، لأن وحدة الوجود تجمع الشتات غير المتناهي لأفراد النوع والماهية الواحدة بلا حصر لوحدتها في الوجود، حتى لو كانت تلك الأفراد بالقوة لا بالفعل، أما لو قلنا بأصالة الماهية فاعتبار أن الماهيات متباينات بتمام الذات لاختلاف المفاهيم فيما بينها، فيلزم اجتماع أفراد للماهية الواحدة كالوردية بين حاصرين، أعني البياض والحمرة. وهذا غير ممكن لعدم الجامع بينها.

الدليل السابع: اختلاف المراتب (التشكيك) ينافي القول بأن الماهية أصيلة. وبيانه يبتني على ذكر مقدمتين:

الأولى: أن التمايز بين شيئين يتم بأحد أمور ثلاثة:

١ ـ التمايز بتمام الذات، كالتمايز الواقع بين المقولات العشر. إذ هي أجناس عالية لا جامع بينها.

٢ ـ التمايز ببعض الذات، كالتمايز الواقع بين نوعين من جنس واحد. كالإنسان والفرس فإنه وإن كان يجمعهما جنس واحد، وهو الحيوان، إلا أنه يوجد تمايز في النوع، فنوع الإنسان ناطق ونوع الفرس صاهل.

٣ ـ التمايز بالضمائم، كالتمايز الحاصل بين زيد وبكر المشتركين في نوع الإنسانية، فإن المميز لأحدهما عن الآخر

كون أحدهما أبيضاً والآخر أسود. أو كون أحدهما طويلاً والآخر قصيراً.

لكن هل يوجد مميز رابع؟

ذهب المشاؤون إلى عدم وجوده، بينما ذهب الإشراقيون وتبعهم ملا صدرا إلى وجوده، وهو التمايز بالكمال والنقص، ومثاله: هو أننا نرى بالوجدان تميز النور الضعيف عن النور الشديد، فليست الشدة شيئاً غير النور، بل هي نور، كما أن ضعف النور هو أمر عدمي، يعتبر حداً للنور الضعيف، وبهذا تبين أن الشدة والضعف ليسا شيئين زائدين على النور.

ولكن وقع الخلاف بين القائلين بوجود هذا المميز، في مصبه، فذهب الإشراقيون إلى أن مصبه الماهية، بينما قال ملا صدر بأن مصبه هو الوجود، لامتناع التشكيك في الماهية، إذ قد عرفت فيما سبق أن الماهية هي عبارة عما يقال في جواب ما هو. فإذن الماهية هي حد وتعريف الشيء، وحد الشيء واحد لا مختلف، وإلا لم يكن حداً لشيء بل حدود لأشياء، فلو كان الكمال والشدة مأخوذاً في الماهية لكان الناقص خارجاً منها، داخلاً في مقولة أخرى، ولو كان النقص وعدم الكمال مأخوذاً فيها لكان الكمال خارجاً منها، داخلاً في مقولة أخرى. إذن كان مصب التشكيك والتمايز بالكمال والنقص شيء آخر غير الماهية، وليس غير الماهية إلا الوجود.

والحاصل أن التشكيك في الحد أعني الماهية يجعل الفردين الكامل والناقص من مقولتين لا من واحدة، وهذا بخلافه لو قلنا بأن مصب التشكيك هو الوجود. هذا ما يدفعنا إلى القول بأن الوجود هو الأصيل.

وهذا معنى قولهم بأن المعاني الكلية لا تقبل الشدة والضعف والأشد والأضعف، سواء كانت تلك المعاني الكلية ذاتيات أم عرضيات، وإنما الذي يقبل الأشد والأضعف هو الوجود. فالمعاني الكلية لا تقبل التقدم والتأخر والكمال والنقص إلا بوجوداتها الخاصة، فالنور لا يتفاوت شدة وضعفاً في مفهومه بل في وجوده.

المقدمة الثانية: أن من المعلوم البين تقدم العلة على المعلول، سواء كان التقدم زمانياً كتقدم النار على الإحراق، أم رتبياً، كما في مثال حركت يدي فتحرك المفتاح، فإن علة تحرك المفتاح هو حركة اليد، ولكن تقدم العلة على المعلول ليس زمانياً، لأن حركة اليد مقارنة زماناً لحركة المفتاح.

وهذا التقدم لا يفرق فيه بين كون العلة والمعلول من نوع واحد، كعلية نار لنار أخرى، أو من نوعين كعلية الصورة والهيولى للجسم، وكعلية العقل الأول للعقل الثاني.

كما أنه في مثال علية النار للنار الأخرى، نلاحظ أن النار

المتقدمة والمتأخرة من ماهية واحدة، وإنما الاختلاف بالكمال والنقص، والشدة والضعف، والتقدم والتأخر.

وبعد هاتين المقدمتين نقول: أنه بناء على تمام هاتين المقدمتين فبلا شك يكون الأصيل هو الوجود دون الماهية، لأنه على الأول نستطيع أن نقول: إن فرداً من ماهية واحدة كالنار، علة لفرد آخر من تلك الماهية، وهي النار المعلولة، وهنا تجد أن الفردين العلة والمعلول متحدان في الحد والماهية، غاية ما هناك أن الاختلاف والتشكيك في الوجود والظهور بالكمال والنقص والتقدم والتأخر والشدة والضعف. فكان مصب هذا الاختلاف هو الوجود.

أما لو كان الأصيل هو الماهية، وأن الوجود أمر اعتباري، لا نستطيع أن نقول ذلك، لأن التشكيك أعني التقدم والتأخر والكمال والنقص كان في الماهية، فالتقدم مقوم للماهية، والتأخر أيضاً مقوم لها، ولو كان التقدم مقوم لها لكان المتأخر خارجاً عنها، ولو كان المتأخر مقوماً لها لكان المتقدم خارجاً عنها، وهذا خلف كون العلة والمعلول والمتقدم والمتأخر من ماهية واحدة. وبهذا ثبت أن الاصيل هو الوجود، لوقوع التشكيك فيها دون الماهية، أما لو قيل بأصالتها لم يتحقق تشكيك أصلاً لفرض أن الوجود أمر اعتباري.

وبهذه الأدلة السبعة ظهر لك جلياً أن الحق هو القول بأصالة الوجود، لكن لا مانع من البحث في أدلة القائلين بأصالة الماهية ومناقشتها زيادة للفائدة.

ولا تنسى أن الإشراقيين ذهبوا إلى أن الأصيل في الواجب هو الوجود، وفي غيره هو الماهية. وقد استدلوا على أصالة الماهية بعدة أدلة، نذكر بعضاً منها:

الدليل الأول: يلزم من أصالة الوجود التسلسل.

بمعنى أننا عندما نقول: الوجود موجود، نرى أن المفهوم من المحمول ما ثبت له الوجود، فمعنى هذه الجملة الوجود هو ما ثبت له الوجود، فيكون عندنا وجودان، ثم ننقل الكلام إلى الوجود الثاني، ونسأل عنه هل موجود أم لا؟ ولا شك أنه موجود، فنقول: الوجود الثاني موجود، والمفهوم من هذا المحمول ما ثبت له الوجود، فتحصل وجودات ثلاثة، وهكذا إلى ما لا نهاية. فيلزم التسلسل.

ويرد عليه أولاً بالنقض بأن الوجود الواجبي موجود، ومعنى المحمول ما ثبت له الوجود، فيكون عندنا وجودان، ثم ننقل الكلام إلى الوجود الثاني، ونسأل عنه هل موجود أم لا؟ ولا شك أنه موجود، فنقول: الوجود الثاني موجود، والمفهوم من هذا المحمول ما ثبت له الوجود، فتحصل وجودات ثلاثة، وهكذا إلى ما لا نهاية. فيلزم التسلسل.

وبالحل ثانياً: أنه ليس المراد بحمل الموجود على الوجود أن للوجود وجوداً آخر زائداً على ذاته، بل بمعنى أنه موجود بنفسه. كما هو الحال في قولنا البياض أبيض، فإن المحمول أبيض ليس بمعنى شيء زائد على البياض، بل إن هذه الجملة بمعنى أن البياض أبيض بنفسه لا بأمر آخر.

نعم يختلف معنى لفظ الموجود فيما لو حُمل على الماهية، بأن قلنا: الإنسان موجود، فالموجود شيء زائد عرض على الماهية، فيكون عندنا شيئان في الذهن، وما هو في الخارج شيء واحد.

الدليل الثاني: لو كان الوجود أصيلاً لكان الوجود دائماً واجب الوجود.

بيانه: ثبت في الفلسفة أن الشيء ما لم يجب لم يوجد، فالإنسان ماهية من حيث هي هي، ليست إلا هي لا موجودة ولا معدومة، فحتى تكون موجودة لابد أن ترجح العلة لها الوجود على العدم، فتوجبها فتوجدها.

فكل موجود هو واجب الوجود، فلو كان الوجود أصيلاً لكان واجب الوجود دائماً. فحتى الموجود الإمكان يكون واجب الوجود. والمفروض بطلانه، إذن ليس الوجود إصيلاً.

وجوابه: أن فيه خلط بين الضرورة الأزلية وبين الضرورة غير الأزلية.

بيانه: أننا عندما نقول: الله موجود بالضرورة، فمعناه أنه واجب الوجود بالضرورة. وعندما نقول: الإنسان موجود بالضرورة، بمعنى أن الإنسان واجب الوجود بالضرورة، فكلا القضيتين صحيحتان، إلا أن الضرورة في الأولى أزلية، بمعنى صفة الوجوب المحمولة على الله تبارك وتعالى هي صفة لنفس الموصوف بلا حاجة إلى حيثية تعليلية ـ أي: بلا حاجة أن يرجع هذا الوجوب إلى علة سابقة على الذات المقدسة، لأن صفة الوجوب صفة للذات المقدسة بالأزل، ـ أو تقييدية. وهذا بخلافه في المثال الثاني، فإن الضرورة فيه غير أزلية، بمعنى أن صفة الوجوب المحمولة عليه ترجع إلى علة الإنسان التي أوجبت الوجود له. فالوجوب في المثال الثاني تنتسب إلى حيثية تعليلية.

وإن شئت قل: كلاهما واجب الوجود إلا أن الله واجب الوجود في ذاته لذاته بذاته، وأما الإنسان فهو واجب الوجود ولكن ليس بذاته، ولذا يمكن ويجوز عليه العدم، بل بغيره وهو الله تبارك وتعالى. وبناء على هذا التفصيل لا يكون كل موجود واجب الوجود دائماً.

الدليل الثالث: بناء على أصالة الوجود يلزم الاختلاف في حمل مفهوم الوجود.

بيانه: أنه لو كان الوجود هو الأصيل للزم منه أن يكون حمل الموجود على الوجود بمعنى آخر يختلف عن معنى حمله على الماهية، إذ أننا لو حملنا الموجود على الوجود يكون معناه أن الموجود نفس الوجود لا شيء ثبت له الوجود، وأما إذا حملنا الموجود على الماهية يكون معناه أن الماهية شيء عرض لها الوجود، في حين أننا نرى أن الحمل بمعنى واحد، سواء حملنا الموجودية على الوجود أم على الماهية.

وأجيب عليه بثلاثة أمور:

أولاً: أن القضايا الفلسفية أحكام عقلية، فلا تقتنص من العرف واللغة.

وثانياً: أنه قد تقدم أن شيخ الإشراق يقول بأصالة الوجود في الواجب، بل يذهب في المفارقات إلى أنها أيضاً وجودات محضة، فالجواب عليه نفس الجواب.

وثالثاً: قال الشيخ الرئيس في التعليقات: إذا سئل: هل الوجود موجود؟ فالجواب: أنه موجود بمعنى أن الوجود حقيقته أنه موجود فإن الوجود هو الموجودية[1]. وهذا بخلاف قولنا: الإنسان موجود، فإن الماهية باعتبار أنها لا تكون موجودة إلا

---

(١) المشاعر: ٢٢.

بالوجود فمعنى يكون هكذا: وجود الإنسان موجود، فلا يوجد اختلاف في الحمل.

الدليل الرابع: أن أصالة الوجود تستلزم تقرر الماهية قبل الوجود.

بيانه: أنه لو كان الوجود أصيلاً فهو عارض للماهية، فتكون الماهية قابلة له، والقابل يتقدم على المقبول وجوداً، وهنا نتساءل: هل تقدم القابل بالوجود، بنفس ذلك الوجود العارض أو بوجود آخر؟ فعل الأول يلزم الدور. وعلى الثاني يلزم منه التسلسل.

وجوابه: أنه يوجد فرق العروض في الخارج والعروض في الذهن، وما نقصده هو الثاني، بمعنى: أنه لو قلنا بأن الوجود يعرض في الخارج على الماهية للزم منه تحقق الماهية بالوجود قبل وجود العارض، وهنا يلزم منه الدور أو التسلسل، ولكن لو قلنا بأن العروض في الذهن ففي مثله لا يلزم تقرر القابل بالوجود قبل عروض الوجود، بل يكون عروض الوجود بمعنى إنشائية الماهية وإيجادها وتحقيقها في الخارج.

وإن شئت قل: عندما نقول الإنسان موجود، فإن العلماء قالوا: الوجود عارض الماهية. ومرادهم أن هذا العارض وهو الوجود عرض على الماهية تحليلاً لا وجودا، وأما مع ملاحظة الخارج والتحقق فالماهية والوجود متحدان في الهوية لا اختلاف

بينهما، لأن النسبة بينهما في الخارج نسبة اتحادية لا تحليلية، فلا يلزم تقدم القابل على المقبول، وبالتالي لا يرد الإشكال المتقدم.

وبهذا المعنى الثاني يكون الإنسان موجوداً، بمفاد كان التامة لا بمفاد كان الناقصة، بمعنى أن عروض الوجود على الإنسان بمعنى إيجاد المعروض، فالوجود هنا من قبيل ثبوت الشيء، لا ثبوت شيء لشيء ليلزم التقدم والتأخر.

ثمرات البحث

بناء على القول بأصالة الوجود تظهر ثمرات كثيرة:

أ ـ تقسيم الوجود إلى نفسي ورابطي ورابط، وهذا التقسيم من نتائج القول بأصالة الوجود، فإن تصوير التقسيم على القول بأصالة الماهية أمر غير ممكن.

ب ـ القول بأن نسبة المعلول إلى العلة نسبة المعنى الحرفي إلى الإسمي من نتائج هذا البحث، إذ على القول بأصالة الوجود يصبح المعلول متعلقاً بالعلة بعامة هويته، ويترتب على ذلك أن ما سوى الله قائم به سبحانه قيام المعنى الحرفي بالمعنى الاسمي، بخلاف القول بأصالة الماهية، حيث إنها مفاهيم مستقلة. لا يوصف بالتدلي في مقام الذات.

إلى غير ذلك من الثمرات.

ومع ذلك سنركز البحث على مسائل خاصة ترجع إلى المعارف الإلهية، وتعد من ثمرات القول بأصالة الوجود:

الثمرة الأولى: توحيد الذات ونفي تعدد الواجب

إن توحيد الذات بمعنى أنه واحد لا ثاني له، ولا يتصور الثاني له لأنه محض الوجود وصرفه، وصرف الشيء لا يتثنى ولا يتكرر.

ثم إنهم استدلوا على توحيد الذات ـ وراء ما ذكرنا من أن صرف الشيء لا يتثنى ولا يتكرر ـ بما حاصله:

لو كان الواجب متعدداً لكان كل واحد مركباً مما به الاشتراك (واجب الوجود)، وما به الامتياز الذي يميز كلا عن الآخر، والتركب آية الحاجة والفقر، وهو على طرف النقيض من واجب الوجود.

وقد أشكل عليه بما عرف بشبهة ابن كمونة، التي تقول: لماذا لا يجوز أن يكون هناك هويتان بسيطتان متباينتا الذات، ليس بينهما قدر مشترك حتى يحتاج إلى ما به الامتياز، ويكون صدق الوجود عليهما عرضياً، كصدق العرض على الأجناس التسعة العرضية، وإنما نشترط هذا لأجل أن لا يشكل أحد علينا فيقول: إن مفهوم واجب الوجود هو ما به الاشتراك، مثلا عندما نقول: زيد أبيض، وجدار أبيض، فهنا البياض ليست جهة

مشتركة بين زيد والجدار، لماذا؟ لأن الجهة المشتركة يفترض وجودها وثباتها في الموضوعين زيد والجدار، وهذا غير متحقق في البياض، لأن البياض ليس له ثبات في الموضوعين، لإمكان أن يكون زيد أسودا والجدار أصفرا، وفي مقامنا نقول بنفس هذا التفصيل، فنحن ندعي أن مفهوم واجب الوجود يمكن حمله على ماهيتين بسيطتين حملاً عرضياً، لا ذاتياً ـ كحمل الحيوان على زيد والبقر ـ حتى لا يكون مفهوم الوجود ما به الاشتراك بينهما، باعتبار أننا فرضنا كون الماهيتين بسيطتين متباينتين بتمام الذات، وإذا لم تكن لهما جهة مشتركة لم تكونا مركبتين مما به الاشتراك ومما به الامتياز، وإذا لم تكونا مركبتين فليستا محتاجتين، وإذا لم تكونا محتاجتين فهما غنيتان، وبهذا يثبت تعدد الواجب المنافي للتوحيد، فالدليل المذكور لا يثبت التوحيد.

وقد أجاب صدر المتألهين عن هذه الشبهة العويصة بما حاصله: بعد البناء على أصالة الوجود يكون جواب الشبهة سهلاً، لأن انتزاع وجوب الوجود من كل واحد من الماهيتين إما أن يكون مرهوناً بضم حيثية وجودية له أو لا، فعلى الأول يكون وجوب وجود كل واحد من الماهيتين معلولاً لتلك الحيثية، التي صارت سبباً لوجوب وجودها، والمعلول لا يكون واجبا، فبطل التعدد. وإن كان الانتزاع بلا ضم حيثية، بأن

فرضنا أن تكون الذات في كليهما كاف في انتزاع وجوب الوجود، فيرد عليه: أنه كيف يمكن أن ينتزع مفهوم واحد من هويتين بسيطتين ليست بينهما جهة مشتركة؟، إذن لابد من فرض كون الانتزاع مرهوناً بوجود حيثية مشتركة، فتكون الماهيتان لكونهما ماهيتين اثنتين محتاجتين إلى حيثية تميز بينهما، حتى يتميز الواجب عن الواجب الآخر، والاحتياج يعني التركيب الملازم للحاجة، فبطل التعدد، فثبت التوحيد.

وهذا بخلافه على أصالة الماهية، حيث يبقى الإشكال على حاله قائماً، لأن حيثية الماهيات حيثية الاختلاف والكثرة والتعدد، كما تقدم، وبما أنها الأصيلة حسب الفرض فيمكن التعدد حتى في الواجب، كما في التعدد الحاصل في الماهيات الممكنة، لأن الوجود عند القائلين بأصالة الماهية حسب الفرض أمر انتزاعي صرف، فجاز الاختلاف عندهم بين الماهيتين البسيطتين، وجاز اختلاف العنوان والمعنون في الأحكام (كالوحدة في العنوان، والاختلاف في المعنون) لاختلافهما سنخاً ونوعاً، باعتبار أنه ليس العنوان مفهوماً ذاتياً والمعنون مصداقاً، وإذا جاز اختلاف العنوان والمعنون جاز انتزاع وجوب الوجود من الماهيتين البسيطتين، وهذا يعني التعدد.

ولا يمكن الإشكال عليهم بورود التركيب في الذات، لقبول

الماهيات بفطرتها الاختلاف، وهي بحسب الفرض غير العنوان المشترك الذي هو أمر انتزاعي صرف أعني الوجود، فالمعنون هو المتعدد، والوجود جهة مشتركة بعنوانها دون المعنون، فالتعدد باقٍ على حاله في المعنون أعني الماهيتين البسيطتين.

الثمرة الثانية: توحيد الصفات لا يتم إلا على القول بأصالة الوجود

من معتقداتنا معاشر الإمامية أن صفاته ـ الذاتية ـ عين ذاته، فعندما نقول: الله عالمٌ، الله قادر، الله حي، فعلمه عين ذاته، وقدرته عين ذاته، وحياته عين ذاته، فالله سبحانه علم كله، قدرة كله، حياة كله، وقدرته عين علمه، وحياته عين قدرته، وعلمه وهكذا.

ومن المعلوم أن الصفات من حيث المفهوم متغايرة، فمفهوم القدرة غير مفهوم العلم، غير مفهوم الحياة، إلا أن جميع هذه الصفات متحدة وجوداً في ذات الباري تبارك وتعالى، كما تقدم.

هذا واضح، لكن نقول: إنه بناء على أصالة الوجود يمكن القول بأن هذه الصفات متحدة في المصداق الواحد، لأن الوجود هو مناط الوحدة، أما إذا قلنا بأصالة الماهية فالماهيات بطبعها وبفطرتها متكثرة فالماهية مناط الكثرة، فكيف تجتمع

هذه المفاهيم بما هي متكثرة في مصداق واحد؟ لا يمكن ذلك أبداً إلا على القول بأن الوجود هو الأصيل دون الماهية.

الثمرة الثالثة: توحيد الأفعال لا يتم إلا على القول بأصالة الوجود

بيانه: قد ثبت في الفلسفة أن الواحد لا يصدر عنه إلا واحد، للسنخية بين العلة والمعلول، بمعنى أنه يوجد تناسب بين العلة ومعلولها، بمعنى أن العلة لابد أن تكون فيه خصوصية توجب صدور المعلول منه، وإلا إذا لم نشترط ذلك، فهذا يعني جواز أن يكون كل شيء علة لكل شيء، وجواز أن يكون كل شيء معلولاً لكل شيء، وهذا باطل، فلابد من السنخية، وبما أن الله تبارك وتعالى واحد بسيط من جميع الجهات، فلا تركب فيه، إذن الصادر منه لابد أن يكون واحداً بسيطاً، ولذا كان الفعل الصادر منه واحد غير مركب للتناسب بينه وبين علته.

وبعد هذا نقول: إنما يتم هذا بناء على أصالة الوجود، فالواحد الصادر عنه تبارك وتعالى هو وجود واحد منبسط لا يتكثر إلا بتكثر مراتبه وموضوعاته، وهو بوحدته جامع لكمال الممكنات، ويكون صدوره صدوراً لكل الموجودات.

أما لو قلنا بأصالة الماهية، فباعتبار أن الماهية مناط الكثرة والتعدد بطبيعتها، فهي لا تقبل الوحدة، فيلزم صدور الكثير بما

هو كثير عن الواحد بما هو واحد بسيط من جميع الجهات، وهذا مستحيل، للزومه انقلاب الواحد كثيراً.

الثمرة الرابعة: بناء على أصالة الوجود يصح الحمل في القضايا

تقدم فيما سبق أن الحمل المتعارف عليه في العلوم هو الشائع الصناعي، كقولك: الإنسان ضاحك، التفاحة حمراء، ومرادك هنا أنه يوجد مفهومان متغايران، كالإنسان والضاحك وقد اتحدا في الخارج في مصداق واحد، وهذا لا يتم إلا على أصالة الوجود الذي هو مناط الوحدة، أما إذا قلنا بأصالة الماهية فإنه يمتنع اتحاد الإنسانية والضحك، لأن الماهيات بطبيعتها متعددة لا تقبل الاتحاد.

الثمرة الخامسة: لا تتم قاعدة بسيط الحقيقة كل الأشياء إلا بناء على أصالة الوجود

من المسائل الفلسفية التي صارت مثار كلام طويل وعريض ونزاع وتكفير وتشهير قاعدة بسيط الحقيقة كل الأشياء، ويراد بها أن الله تبارك وتعالى وجوده وجود واحد بسيط يجمع كل كمال في ذاته المقدسة، ولا يشذ عنه أي كمال في هذا الكون، إلا أن كمال الموجودات عنده وفي ذاته المقدسة بنحو أعلى وأشرف دون أن تكون هناك كثرة.

ولتقريب المسألة نذكر هذا المثال: لو سألت الفقيه عن بعض المسائل الشرعية فسيجيب على كل مسألة على حدة، فيقول: الحج واجب على المستطيع، صلاة الليل مستحبة، لا يصح الصوم من المريض، وهكذا، هذا التفصيل هو عند الإجابة، أما قبل الإجابة فلا يوجد عند الفقيه إلا ملكة الفقه بلا تفصيل ولا تكثر ولا تعدد، وهذه الملكة جامعة لجميع المسائل في عين أن ذات الفقيه وجودها وجود بسيط بلا تكثر بسبب هذه المسائل، فتجمعها الملكة بوجود بسيط لا كثرة فيه.

وبناء على هذه القاعدة يثبت أنه تبارك وتعالى عالم بأفعاله قبل الإيجاد.

إنه بناء على أصالة الوجود تثبت هذه القاعدة لأن الوجود مناط الوحدة فتجمع ذاته المقدسة بوجودها جميع كمالات الأشياء بنحو أعلى وأشرف بلا تكثر، وأما بناء على أصالة الماهية فإنها كثرات لا تقبل الوحدة، فلو كانت الذات المقدسة جامعة لتلك الكمالات للماهيات يلزم الكثرة في حد الذات، وهو محال.

الثمرة السادسة: وأنه بناء على القول بأصالة الوجود ووحدته يصح أن ينسب الفعل والعمل إلى الخالق والمخلوق على حد سواء

إذ ما دام أن الوجود واحد فالنتيجة أن فعل العبد هو عينه

فعل الله تبارك وتعالى. وهذه الثمرة هي التي لأجلها عقد صدر المتألهين هذه الرسالة.

عود على بدء:

وكيف كان بناء على أصالة الوجود ووحدته دون الماهية فالماهية لم تشم رائحة الوجود، (**فعين الكلب نجس، ووجوده الفائض عنه تعالى عليه طاهر**) وهذه العبارة ليست على ظاهرها، باعتبار أن مراد المصنف رحمه الله هو أن وجود الكلب وجود ناقص، لأنه في عالم الكثرة، والكثرة توجب الشراكة والتنازع والتزاحم والشرور والنجاسة، والشراكة نقص وعدم، والعدم غير مجعول، بينما إذا لاحظنا أن وجود الكلب وجود مفاض من الله تابع في وجوده لله، والله جميل ولا يصدر من الجميل إلا جميل أدركنا أنه وجود خير لا شر فيه، (**و**) كذا القول في الكافر، فإن (**الكافر نجس العين من حيث ماهيته وعينه الثابت**) بابتعاده عن ساحة المولى تبارك وتعالى، (**لا من حيث**) أصل (**وجوده، لأنه**) أي وجود الكلب بلحاظ أنه مفاض من الله، فهو (**الطاهر الأصل، كنور الشمس الواقع على القاذورات والأرواث، فإنه لا يخرج عن نورانيته وضيائه وصفائه بوقوعه عليها، ولا يتصف بصفاتها من الرائحة الكريهة والكدورة الشديدة**) فما عند الممكنات ينفد، وما عند الله باق.

(فكذلك كل وجود وكل أثر وجود من حيث كونه وجوداً له، ومن حيث كونه أثر وجود خير محض وحسن ليس بشر ولا قبيح، ولكن من حيث نقصه عن التمام شر) والشر عدم، والأعدام غير مجعولة (و) كذا (من حيث منافاته) ومنازعته (لخير آخر قبيح، وكل من ذلك راجع إلى نحو عدم، والعدم غير مجعول لأحد فالحمد لله العلي الكبير) المنزه عن كل نقص. لذا قال تعالى: ﴿وَإِن تُصِبْهُمْ حَسَنَةٌ يَقُولُوا هَٰذِهِ مِنْ عِندِ اللَّهِ وَإِن تُصِبْهُمْ سَيِّئَةٌ يَقُولُوا هَٰذِهِ مِنْ عِندِكَ قُلْ كُلٌّ مِّنْ عِندِ اللَّهِ﴾[1]

[الحكومة]

(فهذا) الذي ذكرناه بالتوضيح المتقدم هو (حاصل هذا المذهب) الذي قال به العرفاء، (ولا شبهة في أن) هذا المذهب (الأخير عظيم الرتبة سديد المنزلة، لو تيسر الوصول إليه لأحدٍ ينال الشرف الأعلى والبهجة الكبرى، وبه تندفع جميع الإشكالات والشبه الواردة على خلق الأعمال، وبه يظهر معنى كلام الإمام عليه السلام: لا جبر ولا تفويض بل أمر بين أمرين، إذ ليس المراد به أن في فعل العبد وقع تركيب بين الجبر والاختيار، ولا معناه أن فعله خال عن الجبر والاختيار) لأن

(١) سورة النساء: آية ٧٨.

خلوه عن أحدهما خلاف الوجدان، (**ولا أيضاً أن العبد له اختيار ناقص وجبر ناقص، ولا أنه اختيار من جهة واضطرار من جهة أخرى، ولا أنه مضطر في صورة الاختيار كما وقع في عبارة الشيخ أبي علي**) الحسين ابن سينا (**بل المراد أنه مختار من حيث هو مجبور ومجبور من حيث هو مختار، بمعنى أن اختياره بعينه اضطراره**) كما قلنا في حقيقة الوجود أن الكثرة المتكثرة في عين كثرتها واحدة، ووحدتها في عين كثرتها.

(**ولنذكر لهذه المذاهب الأربعة**) التفويض والجبر والمعنى الفلسفي والعرفاني (**أمثلة أربعة: فنقول: مثال المذهب الأول**) القائل بالجبر (**كالحرارة النارية**) فالنار مجبرة إلى إيجاد الحرارة، (**ومثال المذهب الثاني: كالبرودة المائية**) فالماء غير مجبور على إيجاد البرودة، (**ومثال المذهب الثالث: وهو قول من يقول: إذا نسب الفعل إلى فاعله**) وسببه (**القريب كالعبد حكم عليه بأنه**) أي العبد (**مختار، وإذا نسب**) الفعل (**إلى جميع الأسباب السابقة عليه**) على العبد (**من سلسلة الموجودات السالفة حكم عليه**) أي على العبد (**بأنه مجبور عليه**) أي على الفعل لانفعاله بما قبله من سلسلة الموجودات السالفة، وذلك (**كالكيفية التي في الماء الفاتر فإنه يقال**) عن الماء (**لا حار ولا بارد، بل فيه حرارة ضعيفة وبرودة ضعيفة. ومثال المذهب الرابع: كحال الفلك عند التحقيق، فإن التحقيق**) قاضٍ (**أن الفلك جامع لهذه الكيفيات**)

من الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة (**على وجه البساطة، بمعنى أنه**) أي الفلك (**له كيفية واحدة بسيطة هي بعينها كل كيفية توجد في العناصر**) حالة كونها (**متفرقة لنقص وجود العنصر، فحرارة السماء ليست ضد برودتها وبالعكس**) أي ليس برودتها ضد حرارتها، (**وكذا رطوبتها ليست ضد يبوستها وبالعكس، بل الجميع واحدة بسيطة**) فالفلك بارد في عين حرارته والعكس صحيح، ويابس في عين رطوبته والعكس صحيح، (**وليس الفلك كالمعتدل العنصري الذي يوجد فيه الكيفيات مكسورة الشدة**) بحيث لو كان رطباً لم يكن في عين رطوبته يابساً، أو بحيث لو كان بارداً لم يكن في عين برودته حاراً، ليس الأمر كذلك في الفلك، (**لأنه**) أي الفلك (**شديد القوى**) قد استحكمت فيه جميع العناصر المتفرقة في المخلوقات الأخرى، وذلك (**لكمال صورته الفلكية الخارجة عن جنس هذه الصور العنصرية ذاتاً وكيفية**) فالبرودة بخصوصها تختلف عن الفلك والحرارة بخصوصها تختلف عن الفلك وهكذا في بقية العناصر تختلف عن الفلك.

وحاصل المثال الرابع أن فعل العبد هو عينه فعل الله تبارك وتعالى. لذا قال:

(**وأنت أيها الراغب إلى تحقيق الحق، الساعي إلى ساحة**

عالم التقديس) والتنزيه للمولى تبارك وتعالى **(لا تكن ممن اتصف بأنوثة التشبيه المحض)** بحيث تقول أن فعل العبد هو فعل الله وليس فعلاً للعبد، فإنه لا يصح ذلك لوجود الفرق بين الله تبارك وتعالى وبين العبد بالنسبة للفعل الصادر كما أوضحناه سلفاً، (و) أيضاً (لا) تتصف **(بفحولة التنزيه الصرف)** بحيث تقول أنه لا علاقة لله تبارك وتعالى بفعل العبد، كما يقوله القدرية والمفوضة واليهود، الذين قالوا يد الله مغلولة، فلا تتصف بأحد هذين النوعين، وأيضاً (لا) تتصف **(بخنوثة الجمع بينهما كمن هو ذو الوجهين)** بحيث أنه تقول العبد هو مسير وهو مخير من وجهين **(بل كن مقتدياً بسكان صوامع الملكوت الذي هم من العالين)** في الحكمة والمعرفة كالنبي صلى الله عليه وآله وسلم وأهل بيته عليهم السلام والعرفاء التابعين لهم **(ليست لهم شهوة أنوثة التشبيه)** بين الله والعبد **(ولا غضب ذكورة التنزيه)** بحيث يفصلون العبد في فعله عن الله تبارك وتعالى **(ولا الخلط والامتزاج بين الصفتين)** إذ أن هذا متفرع على القول بتعدد الوجود، وقد تقدم أن الوجود واحد، **(وإنما هم من أهل الوحدة الجمعية الإلهية)** لا فرق بينه وبين خلقه سوى أنهم عباده كما سيأتي الإلماح إليه في الأدعية الرجبية، **(فإن الله سبحانه عالٍ في دنوه دانٍ في علوه)** كما ورد ذلك في الأدعية **(واسع برحمته كل شيء)** لأنه أحاط بكل شيء فنوره نافذ في جميع ذرات عالم الإمكان **(لا يخلو**

منه أرض ولا سماء) وهذا ما صرح به القرآن الكريم في قوله تعالى: ﴿وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنتُمْ﴾ أو في قوله تعالى: ﴿مَا يَكُونُ مِن نَّجْوَىٰ ثَلَاثَةٍ إِلَّا هُوَ رَابِعُهُمْ وَلَا خَمْسَةٍ إِلَّا هُوَ سَادِسُهُمْ﴾ لأنه تبارك وتعالى المبدأ لما يكون معدوداً، فله وحدانية العدد السارية في جميع الأعداد والكثرات، وإن كان هو سبحانه واحد بلا تأويل عدد كما جاء في كثير من الروايات.

بيانه: أنه تارة تلحظ الواحد بما هو عدد، وهو بهذا المعنى له ثانٍ، لأن الواحد العددي له ثانٍ كما أوضحناه سلفاً. وتارة أخرى لا تلحظه كذلك بل تلحظه بما هو أساس للعدد ومبدأ للعدد، يقول الفلاسفة: إن الواحد ليس عدداً بل هو مبدأ العدد، لأن العدد هو كم منفصل يقبل القسمة، والواحد بما هو واحد لا يقبل القسمة، فلم يكن الواحد عدداً ـ وبالتالي يبدأ العدد عندهم من اثنين فصاعداً ـ، وإنما هو في حقيقته مكون ومؤسس للعدد، فالعدد اثنان عبارة عن واحد وواحد، والعدد ثلاثة هو عبارة عن واحد وواحد وواحد، وهكذا في بقية الأعداد، فالواحد مندك في جميع الأعداد، فلا يوجد عدد إلا وكان الواحد مبدأه ومنتهاه، والله تبارك وتعالى له وحدانية وفردانية العدد، فلا يوجد موجود من هذه الموجودات المتكثرة إلا وكان الله مبدأه ومنتهاه، وكان وجود كل موجود يتحقق بوجوده تبارك وتعالى، كما ان وجود كل عدد يتحقق بوجود

الواحد، وهذا معنى قول الإمام زين العابدين عليه السلام : لك ياربي وحدانية العدد.

قال الشيخ الصدوق رحمه الله في معاني الأخبار: حدثنا عبد الله بن محمد بن عبد الوهاب بن نضر بن عبد الوهاب بن عطاء بن واصل السجزي قال: أخبرنا أبو الحسن أحمد بن محمد بن عبد الله بن ضمرة الشعراني العماري من ولد عمار ابن ياسر قال: حدثنا أبو محمد عبيد الله بن يحيى بن عبد الباقي الاذني بأذنة[1]، عن أبي المقدام ابن شريح بن هانئ، عن أبيه قال: إن أعرابيا قام يوم الجمل إلى أمير المؤمنين عليه السلام فقال: يا أمير المؤمنين أتقول إن الله واحد؟ قال: فحمل الناس عليه وقالوا: يا أعرابي أما ترى ما فيه أمير المؤمنين عليه السلام من تقسم القلب؟ فقال أمير المؤمنين عليه السلام : دعوه، فان الذي يريده الأعرابي هو الذي نريده من القوم، ثم قال: يا أعرابي إن القول في أن الله واحد على أربعة أقسام:

فوجهان منها لا يجوزان على الله عز وجل، ووجهان يثبتان فيه،

فأما اللذان لا يجوزان عليه: فقول القائل «واحد» يقصد به باب الأعداد، فهذا ما لا يجوز، لأن ما لا ثاني له لا يدخل في باب الأعداد، ألا ترى أنه كفر من قال: ثالث ثلاثة؟

---

(١) أذنة: اسم بلدة من البلدان.

وقول القائل هو واحد من الناس، يريد به النوع من الجنس فهذا ما لا يجوز لأنه تشبيه، وجل ربنا عن ذلك وتعالى.

وأما الوجهان اللذان يثبتان فيه: فقول القائل هو واحد ليس له في الاشياء شبه كذلك ربنا.

وقول القائل: «إنه عز وجل أحدي المعنى» يعني به أنه لا ينقسم في وجود ولا عقل ولا وهم، كذلك ربنا عز وجل [١].

[تمثيل]

(إن أردت مثالاً لأن تعلم به كيفية كون الأفعال الصادرة عن العباد هي بعينها فعل الحق، لا كما يقوله الجبري، ولا كما يقوله القدري) المفوض، **(ولا كما يقوله الفلسفي، فانظر إلى أفعال الحواس)** الخمس **(والقوى التي للنفس)** الإنسانية **(الناطقة التي خلقها الله مثالاً له تعالى ذاتاً وصفة وفعلاً، لقوله** عليه السلام **: من عرف نفسه فقد عرف ربه[٢]، فإن التحقيق عند النظر العميق أن فعل كل حاسة وقوة ـ من حيث هو فعل تلك القوة ـ فعل النفس، فالإبصار مثلاً فعل البصر، وكذا السماع فعل السمع بلا شك، لأنه لا يمكن شيء منها)** من الإبصار والسماع **(إلا**

---

(١) معاني الأخبار: ج١ ص٥.
(٢) المناقب للخوارزمي: فصل ٢٤. مصباح الشريعة: ٤١.

بانفعال جسماني) بالنفس، **(وهو بعينه فعل النفس بلا شك)** لأن الشعاع مصدره النفس، **(لا كما اشتهر في الحكمة الرسمية)** المتعارف عليها في زمانه ﷺ **(أن النفس تستخدم القوة كمن يستخدم كاتباً أو ناقشاً)** أي رسّاماً، **(والفرق بأن الاستخدام ههنا)** في مثل استخدام الكاتب والنقاش **(طبيعي، وهناك)** فيما ذكرناه من أن الإبصار كما هو فعل العين الباصرة هو فعل النفس **(غير طبيعي)** لأن النفس وجود مجرد، **(بل كما حقق في مقامه من أن النفس بعينها تكون عيناً باصرة وأذناً سامعة)** لا أن النفس شيء تستخدم العين الباصرة والأذن السامعة كآلتين لها بحيث يكون استخدامها لهما كاستخدامنا للكاتب والنقاش الذي هو استخدام طبيعي، **(وكذا تكون)** النفس (قوة باطشة في اليد، وقوة ماشية في الرجل، فبها تبصر العين الباصرة، وبها تسمع الأذن السامعة، وبها تبطش اليد الباطشة، وبها تمشي الرجل الماشية.

(فالنفس مع تجردها وتنزهها عن البدن) لأنها ليست وجوداً مادياً يخرج من القوة إلى الفعل تدريجاً كما هو الحال في الأمور المادية، وليس أثرها أثراً مادياً كالوضع والشكل والمقدار، بل إن هذه الأثار أثار لأعضاء البدن التي هي موجودات مادية تخرج من القوة إلى الفعل تدريجاً، بل وجودها مجرد عن المادة وآثارها، ولذا كانت هي أقوى من البدن وأشرف منه وحاكمة عليه، ولم يكن دخولها في البدن كدخول

الماء في الكأس، ولا خروجها كخروج الماء عن الكأس، لأن هذا دخول وتنزل مادي يعبر عنه بالتنزل على نحو التجافي، إذ لو خرج الماء عن الكأس لم يكن له وجود في الكأس، وهذا بخلافه في النفس إذ لو خرجت النفس في بعض أحوالها عن البدن كما هو الحال في رؤيا المنام كان لها وجود أصلي في البدن، ولذا كانت منزهة ومجردة عن البدن **(وقواه)**، ولكن مع أنها مجردة عن البدن **(لا يخلو منها جزء من أجزاء البدن عالياً كان أو سافلاً، ولا تقومها قوة من القوى، بمعنى أن لا هوية للقوى غير هوية النفس، لأن النفس هوية أحدية عقلية، جامعة لهويات سائر القوى والأجزاء تستهلك عندها وتضمحل لديها هويات سائر القوى والأجزاء)** كما أن الواحد هوية أحدية عقلية جامعة لسائر الأعداد تستهلك عندها وتضمحل لديها هويات سائر الأعداد، **(لأنها محيطة بها قاهرة عليها، منها مبدؤها وإليها منتهاها)** كما أوضحناه لك في مسألة الواحد.

(كما أن النفس من الله مشرقها) أي شروقها **(وإلى الله مغربها)** أي غروبها، **(وكذا جميع الأشياء)** سواء كانت مجردة كعالم العقل والمثال أو مادية كعالم المادة **(منه تبتدئ وإليه تعود وتصير)** حيث قال تعالى: ﴿إِنَّا لِلَّهِ وَإِنَّآ إِلَيْهِ رَٰجِعُونَ﴾[1] **(فالنفس**

---

(١) سورة البقرة: الآية ١٥٦.

ـ **وهي القلب المعنوي ـ أميرة الحواس والجوارح)** كإمارة الواحد على الأعداد، **(فلا يكون من الجارحة فعل إلا بإرادة النفس، ولولا إرادة النفس كانت الجارحة جماداً لا حركة فيها)** ألا ترى لو مات الإنسان انقطع الشعاع والسماع وجميع الآثار.

(ثم) اعلم أن **(إرادة النفس كوجودها)** في الحكم المتقدم **(لا تنشأ من ذاتها)** بذاتها، **(وإنما تنشأ من إرادة الله تعالى التي هي عين ذاته)** لأن الإرادة الإلهية عند بعض الفلاسفة ترجع إلى صفة العلم، والعلم صفة ذاتية منتزعة من مقام الذات المقدسة، فتكون الإرادة الإلهية عين ذاته، فإرادة النفس الإنسانية وإن كان هو عمل للنفس الإنسانية ولكنه ليس عملاً مختصاً بها **(وإنما الله يخلق فيها)** أي في النفس الإنسانية **(إرادة ومشية)** لذا قال تعالى في كتابه الكريم: ﴿وَمَا تَشَآءُونَ إِلَّآ أَن يَشَآءَ ٱللَّهُۚ﴾[1]، **(فكما ينشأ في الباصرة شعاع تدرك به)** النفس الإنسانية **(الألوان والأضواء، وفي السامعة قوة تدرك بها الأصوات، فكذلك يخلق الله تعالى في النفس إرادة وعلماً تدرك)** بهذه الإرادة وبهذا العلم **(وتتصرف في الأمور)** ولذا نجد أن اختيار الإنسان وعدم اختياره لشرب الماء مثلاً هو فعل للنفس في الوقت الذي هو مخلوق لله تعالى، ولو لم يكن مخلوقاً له بأن فرض لم يكن الاختيار حالة

---

(١) سورة الإنسان: آية ٣٠.

موجود في النفس لم يكن زيد إلا مجبوراً على شربه، أو عدم شربه.

(وعند هذا التحقيق) وبفهمك له جيداً (**ينكشف سر قوله تعالى: ﴿وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَلَٰكِنَّ ٱللَّهَ رَمَىٰ﴾[1]. فسلب الرمي منه ﷺ من حيث أثبت له**) لأن الله قال وما رميت إذ رميت، يعني صحيح أنك رميت لكن لا بقدرة من ذاتك بل بقدرة منا، فرميك هو رمينا، ولو لم يكن رمياً لنا لم تكن قد رميت، (**وكذا قوله تعالى: ﴿قَٰتِلُوهُمْ يُعَذِّبْهُمُ ٱللَّهُ بِأَيْدِيكُمْ﴾[2]. فنسب القتل إليهم والتعذيب إلى الله تعالى بأيديهم، والتعذيب هناك عين القتل**) بمعنى أنكم تقاتلونهم بقدرة منا وتعذبونهم بقدرة منا، فقتلكم وتعذيبكم للمشركين هو عين قتلنا وتعذيبنا لهم، لأن قدرتكم هي قدرتنا.

فتحصل من كل ذلك أن فعل الإنسان ليس هو فعل الإنسان فقط كما يقوله المفوضة، وليس هو فعل الله فقط كما يقوله المجبرة، بل هو فعل الإنسان في الوقت الذي يكون هو فعل الله تبارك وتعالى، وهو فعل لله في الوقت الذي يكون هو فعل للإنسان، لما تقدم من أن الوجود واحد ذو مراتب متعددة.

---

(١) سورة الأنفال: آية ١٧.

(٢) سورة التوبة: آية ١٤.

ومما يؤيد بل يدل على هذا المعنى أنه لو كان الإنسان مجبوراً في أفعاله، أو مفوضاً بلا علاقة لله فيها، إذن فلماذا نجد أن النفس الإنسانية تتسامى وتتكامل حتى تصل إلى عالم الملكوت، فتكون النفس الإنسانية عين الله وبصر الله ويد الله! إن هذا التكامل إنما يأتي بناء على ما ذكرناه من أن الوجود واحد، ولو كان الوجود متعدداً متبانة بتمام الذات ولا علاقة بين مصاديقه فكيف ترتقي النفس الإنسانية إلى هذا المستوى من الكمال والقدرة؟!.

(فهذا ما سنح لنا في مسألة خلق الأعمال مما ألهمني الله تعالى المدرك الفعال عند تصادم الشكوك والأهواء من تراكم البدع والآراء في زمان شاع فيه الجهل والإضرار لأبنائه، وانتشر فيه الإنكار والاستنكار إلى حيث يعد اكتساب العلوم الإلهية من جملة الشين والعار، و) حتى وصل الأمر إلى أنه **(بإنكار المعارف الحقيقية يكتسب)** المستنكر **(الجاه والافتخار، ويكاد أن ينقرض)** في زمان المصنف رحمه الله **(أهل التوحيد من البلاد والديار، ويحق القول الحق عليهم بدعوة المحق)** وهو قوله تعالى: ﴿رَبِّ لَا تَذَرْ عَلَى ٱلْأَرْضِ مِنَ ٱلْكَٰفِرِينَ دَيَّارًا﴾[1]. **(ولكل قهوة شاربون وعلى سكرهم ساربون)** أي كالسرب حالة كونهم في

(١) سورة نوح: آية ٢٦.

غفلة عن هذه المطالب العرفانية، المقربة إلى الله تبارك وتعالى وقد قال تعالى: ﴿كُلُّ حِزْبِۭ بِمَا لَدَيْهِمْ فَرِحُونَ﴾[1] ولكن ﴿وَيَأْبَى ٱللَّهُ إِلَّآ أَن يُتِمَّ نُورَهُۥ وَلَوْ كَرِهَ ٱلْكَٰفِرُونَ﴾[2].

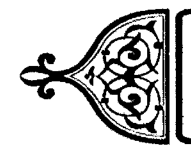
هذا ما أحببنا أن نذكره في شرح هذه الرسالة الموجزة في ألفاظها، المسهبة في معانيها، وقد انتهينا من تحرير شرحها بتاريخ ١٦ رجب ١٤٣٠ هجرية على مهاجرها وآله آلاف التحية والسلام.



(١) سورة المؤمنون: آية ٥٣.
(٢) سورة التوبة: آية ٣٢

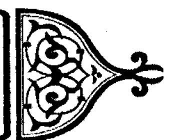


آثار الشارح



- منهاج الوصول في توضيح كفاية الأصول (أربعة أجزاء).
- نهج الوصول إلى خلاصة الأصول.
- بغية الطالب في توضيح المكاسب (بيع المكاسب) ج١
- تذكرة الأنام في توضيح شرائع الإسلام. ج١ وج٢ (توضيح قسم العبادات).
- أبسط الحديث في توضيح المواريث
- الوجيزة في علوم البلاغة
- الوجيزة في المنطق
- توضيح أحكام صلاة الجماعة في سؤال وجواب
- حياة التدين بالإسلام سعادة لا شقاء فيها
- حياتك في ثوبها البراق
- توقف! هنا ذاكرة قوية
- هكذا يحبك الناس
- توضيح أحكام العمرة المفردة.
- توضيح أحكام الشك والسهو في سؤال وجواب
- الأمراض وعلاجها في الإسلام

- كن مستعداً لقد حان الوقت لكي تصبح عظيماً
- من نظافة وطبابة الإسلام
- كيف تختار لنفسك زوجة صالحة؟
- كيف تربين ابنتك لتصبح زوجة ناجحة؟
- كيف تتعامل مع زوجتك؟
- كيف تتعاملين مع زوجك؟
- كيف تتعامل مع صديقك؟
- كيف نربي أطفالنا؟
- كيف نعيش في هذا العصر؟
- أريكة الملكوت
- أطفىء السراج فقد طلع الصبح
- من قصص علمائنا الأبرار
- من فضائل الإمام علي عليه السلام
- وأتاني بتربة من تربته حمراء!
- لماذا لا يستجاب دعاؤنا؟
- هل نحن حكماء؟
- مجرباتي في قضاء الحوائج
- الخضار والفواكه في الإسلام
- وصايا لكل شاب مسلم
- هل الزواج الجماعي حقق أهدافه؟



المحتويات

